This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

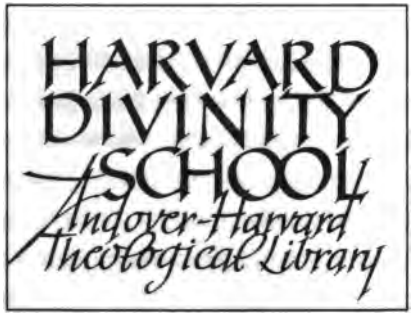
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Die

Geſchichte Bileams

und

ſeine Weiſſagungen.

Erläutert

von

E. W. Hengſtenberg,
Dr. u. Prof. d. Theol. zu Berlin.

Berlin, 1842.
Bei Ludwig Oehmigke.

Die

wichtigsten und schwierigsten

Abschnitte

des

Pentateuches.

Erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. d. Theol. zu Berlin.

Erster Theil:
Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen.

Berlin, 1842.
Bei Ludwig Oehmigke.

BS
580
.B3
H45
1842

Der zweite Theil wird die übrigen poetiſchen Stücke des Pent., ein dritter die wichtigſten geſchichtlichen und ein vierter die wichtigſten geſetzlichen Abſchnitte enthalten.

4276
Hengstenberg

Die Geſchichte Bileams

und

ſeine Weiſſagungen.

Nach der Geſetzgebung und Bundſchließung am Sinai war Iſrael ausgezogen, um das Land der Verheißung in Beſitz zu nehmen. Aber bald zeigte es ſich, daß es für dieſen Beſitz, der nur dem Volke Gottes zu Theil werden konnte, noch nicht reif war, daß die ſehr tief eingedrungene Anſteckung durch das Ägyptiſche Weſen von der Begeiſterung der erſten Liebe zwar momentan unterdrückt, aber nicht völlig ausgerottet war, daß eine gründliche Wiedergeburt erſt nach dem Ausſterben der Ägyptiſchen Generation zu erwarten ſtand.

Grade damit dieſes ſich zeige, war der Aufbruch von Gott verordnet worden. Die Prüfungen, welche der Zug darbot, ſollten dazu dienen, Iſraels Herzenshärtigkeit zu offenbaren. Es ſollte deutlich ans Licht treten, daß die Verzögerung in Erfüllung der Verheißung nicht in Gott, ſondern in dem Volke ihren Grund habe.

Auf dem Wege durch die öde Wüſte gab ſich Iſraels Unglaube und ſeine fleiſchliche Geſinnung ſchon bald zu erkennen. In den Gerichten, welche auf die Äußerungen derſelben folgten, zeigt ſich ſchon eine Anbahnung der Strenge, welche endlich den Beſchluß der Verwerfung über das Ägyptiſche Geſchlecht herbeiführte. Dieſer erfolgte, als bei der Ankunft zu Kadeſch, am Fuße des ſüdlichen Gränzgebirges Paläſtinas, der Unglaube in offene *Empörung ausſchlug.*

Acht und dreißig Jahre mußte das Volk in der Wüste umherziehen. Traurig verfloß diese Zeit unter dem allmähligen Hinsterben des unter dem göttlichen Banne seufzenden Volkes.*) Daß man sich von dem Zustande desselben während dieser Zeit in mancher Hinsicht falsche Vorstellungen gemacht, namentlich ohne Grund angenommen hat, daß die einzige Nahrung desselben das Manna gewesen, zeigt die Beilage.

Im ersten Monat des vierzigsten Jahres kam das Volk wieder nach Kadesch.**). Es sollte dort erfahren, daß die Strafzeit, wenn auch beinahe, doch noch nicht, wie es wähnte, ganz abgelaufen sey, daß der göttliche Beschluß, der das Aussterben der ganzen in das Ägyptische Wesen vollkommen eingeweihten Generation verhängte, bis aufs Wort genau in Erfüllung gehen müsse. Zugleich sollte die neue Generation durch eine abermalige Verzögerung der Erfüllung der Verheißungen, durch erneuerte Beschwerden des Zuges, da sie schon am Ziele zu seyn glaubten, der Prüfung unterworfen und geläutert werden.

---

*) Zur Bestätigung der Angabe des Pent. über das Aussterben des ganzen beim Auszuge aus Ägypten schon erwachsenen Geschlechtes während des bezeichneten Zeitraumes dient was Rüppell, Reise durch das Petr. Arabien u. s. w. S. 186. sagt: „Das Klima des Peträischen Arabiens ist äußerst gesund; man weiß nichts von Fiebern und Dyssenterien; trotz dem bemerkte ich, daß es wenig würklich bejahrte Leute gibt. Dieser Umstand hat wohl seinen Grund in der durchgehends kärglichen und kraftlosen Nahrung der Volksmenge, während die wandernde Lebensart einen namhaften Kräfteaufwand fordert. Vielleicht ist der durch Jahre geschwächte Körper, den nur armselige Kleidung schlecht bedeckt, nicht mehr geeignet dem starken Temperaturwechsel zu widerstehen. In den Gebürgen ist es in den Winternächten sehr kalt; zuweilen gefriert noch im Februar das freistehende Wasser im Klostergarten zu St. Katharina; brennend heiß strahlt dagegen in den Sommermonaten die Sonne in die sandigen Thäler vom Himmel und als Reflex von den nackten Felsenwänden. Ich hatte auf meinen Reisen von Akaba im M. Mai 34 Gr. Reaum. im Schatten."

**) Vgl. Num. 20, 1. Der Tag wird nicht bezeichnet. Daß es der erste gewesen, wird von Ranke, Unterss. über den Pent. Th. 1. S. 33. ne hinreichenden Grund angenommen.

Indem man es für unmöglich hielt, über das ſteile ſüdliche Gränzgebirge in Canaan einzudringen, verlangte man von dem Könige von Edom, an deſſen Weſtgränze Kadeſch lag, den Durchzug durch ſein Gebiet, um ſo von der Oſtgränze her in Canaan einzubrechen. Dieſer aber ſchlug das freundlich und beſcheiden geſtellte Geſuch ab. Die Anwendung der Gewalt war mislich: denn das auf dieſer Seite ſteil ſich erhebende Edomitiſche Gebirge ſtand wie ein ſtarkes Bollwerk entgegen, und es war leicht den Durchgang durch die wenigen Thäler zu hindern, welche daſſelbe durchſchneiden. Und dann war den Iſraeliten die Bekämpfung der Edomiter, als ihrer Brüder, ſtreng verboten. So ſahen ſie ſich alſo genöthigt, auf einem weiten Umwege den Eingang in das Land der Verheißung zu ſuchen. Sie zogen zuerſt wieder ſüdlich durch das vom todten Meere zum Älanitiſchen Meerbuſen hinunterlaufende Ghor bis in die Nähe dieſes Meerbuſens. Dort durchſchnitten oder umgingen ſie das Gebirge Seir an ſeinem Südende, und zogen dann, an ſeiner Oſtgränze angelangt, längs derſelben, und nachher der Moabitiſchen, nach Norden zu durch die Wüſte, bis ſie, nachdem ſie den Arnon nahe an ſeinen Quellen paſſirt hatten, an die Gränzen des Reiches des Amoriters Sihon gelangten, das ſchon in den Umfang des ihnen zugeſprochenen Gebietes gehörte. Nachdem die Macht Sihons in der Feldſchlacht gebrochen und ſein Land eingenommen war, ſchlug Iſrael ſein Lager in dem Thale vor dem Nebo auf. Von dort aus wurde eine Expedition gegen den zweiten Amoritiſchen König des transjordanenſiſchen Landes, Og, den König von Baſan, unternommen. Nach Rückkehr derſelben brachen die Iſraeliten aus ihrem Standquartiere auf und lagerten ſich in den ſogenannten Arbot Moab, der Einſenkung des Jordan Jericho gegenüber.

Dort, an der Schwelle des eigentlichen Landes der Verheißung, ſollten ſie noch manche wichtige Lehren erhalten, ehe ſie

daſſelbe betraten. Ein reichliches Reiſegeld wurde ihnen dort von Gott dargereicht. Wie den würdigen Schluß dieſer Thatſachen die zweite Geſetzgebung und die Erneuerung des Bundes am Sinai bildet, mit den daran geknüpften eindringlichen Ermahnungen, Warnungen und Drohungen, ſo wird die Reihe derſelben in würdiger Weiſe eröffnet durch den Abſchnitt, mit dem wir uns hier ausführlicher beſchäftigen wollen, und die ſich eng an ihn anſchließende Erzählung von der Verlockung Iſraels zum Abfall durch die Midianiter und der Strafe deſſelben. Der Kern unſerer Erzählung, welche Geſenius, zu Jeſ. S. 504. „eine echt epiſche, der größten Dichter aller Zeiten würdige Darſtellung" nennt, iſt der Segen, den ein fremder, in feindſeliger Abſicht herbeigerufener, zum Fluche geneigter Seher durch die Kraft Jehovahs überwältigt über ſein Volk ausſprechen muß, beſtätigend, was aus der fernen Vorzeit der Patriarchen herübertönte, was Moſes im Namen Gottes verkündet hatte. Iſrael ſoll dadurch in dem Glauben an ſeine Erwählung, an die unbedingte Treue ſeines Gottes befeſtigt, ihm eingeprägt werden, daß nichts in der Welt es von der Liebe Gottes trennen kann, eine Wahrheit, welche grade unter den vorliegenden Umſtänden von ganz beſonderer Bedeutung für daſſelbe war, da es ſich eben anſchickte einen Kampf zu unternehmen, zu dem ihm nur das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Erwählung Muth gewähren konnte. Dieſer Lehre ſchließt ſich dann im folgenden Abſchnitte eine gleich wichtige, ihre nothwendige Ergänzung bildende an. Brachte der Inhalt unſeres Abſchnittes Iſrael das: „iſt Gott für uns, wer mag wider uns ſeyn?" zum lebendigen Bewußtſeyn, ſo rief ihm der Inhalt des folgenden laut das: „ſchaffet daß ihr ſelig werdet mit Furcht und Zittern" zu: die Erwählung kann von außen her in keiner Weiſe durchbrochen werden, wohl aber durch den Abfall des Volkes; thöricht wer an der Gnade Gottes verzweifelt, thöricht wer ſie auf Muthwillen zieht.

Über Bileam.

In Bezug auf den Character Bileams stehen sich in der älteren Zeit zwei Ansichten schroff gegenüber. Nach der einen war Bileam ein zu der wahren Religion durchaus in keiner Beziehung stehender, dem Götzendienst ergebener falscher Prophet und Zauberer, dessen Gemüth zu seinen für Israel heilverkündenden Weissagungen in gar keiner Beziehung stand, die ganz ohne sein Zuthun, ja wider seinen Willen aus ihm hervorgerufen wurden, ungefähr so wie die Worte der Eselin, nach der in älterer Zeit gangbaren Annahme eines äußeren Vorganges. So Philo, Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nyssa, Theodoret, und viele Theologen der Römischen, Lutherischen und Reformirten Kirche, vgl. die Nachweisungen bei Witsius misc. s. t. 1. l. 1. c. 16. §. 33., Deyling obss. ss. 3. p. 8. sqq., Buddeus h. eccl. 1. p. 752. Nach der andern Ansicht war Bileam zuerst ein durchaus frommer Mann und wahrer Prophet, nachher aber fiel er durch Habsucht verleitet ab. So z. B. Tertullian, Hieronymus, Buddeus, der ihn l. c. p. 753. horrendum ἀποστασίας exemplum nennt, Deyling, Benzel, de Bileamo divino propheta, in t. 2. ss. synt. dissertt. p. 44.

Beide Ansichten sind in ihrer strengen Fassung und in ihrem Gegensatze falsch und werden durch entscheidende Gegengründe getroffen.

Gegen diejenigen, welche Bileam alle Gottesfurcht absprechen, entscheidet Folgendes. Daß Bileam allgemein in dem Rufe eines näheren Verhältnisses zu dem Gotte Israels stand, der nur auf seinem eignen Bekenntnisse zu ihm beruhen konnte, wird dadurch bezeugt, daß Balak nur dadurch veranlaßt werden konnte, sich grade an ihn, den in so fernem Lande wohnenden zu wenden. Daß er sich selbst in ein solches Verhältniß zu ihm setzte, erhellt auch aus C. 22, 8 ff., woraus hervorgeht, daß es ihm

gewöhnlich war, in ſchwierigen Angelegenheiten ſich an Jehovah zu wenden und von ihm Aufſchluß und Rath zu erbitten und zu erlangen. Ohne Gottesfurcht würde Bileam ohne weiteres auf Balaks Geſuch eingegangen ſeyn, oder wenn er auch zum Scheine vorher ſeinen Gott befragte, eine günſtige Antwort Jehovahs fingirt haben. Ohne ſie würde er bei der zweiten Miſſion, als Balak Fürſten ſandte „zahlreicher und geehrter denn jene“ und ihm verhieß: „ich will dich ſehr ehren, und alles, was du zu mir ſagen wirſt, will ich thun“, nicht geſprochen haben: „ich vermag nicht zu überſchreiten den Befehl des Herrn, daß ich thue Kleines oder Großes.“ Ohne ſie würde er die Warnung, die der Engel des Herrn auf dem Wege ihm ertheilte, nicht vernommen, oder doch nicht beherzigt haben. Was aber die Hauptſache iſt, die Weiſſagungen Bileams ſind von der Anſicht aus, daß er in religiöſer Hinſicht vollkommen roh und ein gewöhnlicher Betrüger geweſen, gar nicht zu erklären. Ohne ein wenigſtens theilweiſes Eingehen in die göttliche Wahrheit, ein Entgegenkommen, eine Einwilligung des Subjectes, iſt eine Einwirkung des Geiſtes Gottes nicht denkbar. Der Geiſt kann bewirken, daß das beſſere Element auch da für den Augenblick allein herrſchend wird, wo es das ſchlechtere in dem gewöhnlichen Zuſtande zur Seite hat, ja wo dieß in demſelben präponderirt, aber nimmer vermag er, wo er gar keinen Bundesgenoſſen in dem eigenen Inneren findet, ſeine Wirkſamkeit zu entfalten. Wenn man ſich zum Beweiſe für das Gegentheil auf den gottloſen Saul und ſeine Knechte 1 Sam. 19, 20. 24. beruft, ſo ſetzt man auch hier ohne Beweis die Gottloſigkeit als eine totale. Daß ſie dieß nicht war, wird eben durch dieſen Vorgang verbürgt.*) — Daß für Bileam die Nöthigung, das Wort des

*) In roher Weiſe faßt Ambroſius die Einwirkung Gottes auf Bileam, der ihm die Worte in den Mund legt: quasi cymbalum tinniens sonum reddo. Calvin hat wenigſtens den Vorzug vor ihm, daß er im All-

Herrn zu reden, nicht eine physische ist, sondern eine moralische, was einen gewissen Grad der Gottesfurcht bei ihm voraussetzt, zeigt seine Vertheidigung gegen Balak in C. 23, 12.: „muß ich nicht dessen, was der Herr legt in meinen Mund wahrnehmen, daß ich's rede." Das „meine Seele sterbe den Tod dieser Gerechten und mein Ende sey wie ihres" in C. 23, 10. verträgt sich in seiner subjectiven Fassung nicht mit der Ansicht, welche in Bileams Seele einen absoluten Gegensatz setzt gegen den göttlichen Willen, den er verkündete. Endlich, von der bestrittenen Ansicht aus findet ein schroffer und unvermittelter Gegensatz statt zwischen den uns erhaltenen Weissagungen Bileams und allen seinen früheren Aussprüchen. Dagegen entscheidet aber C. 24, 3. 4. u. 15. 16., wo Bileam in Worten, die er nach der Erklärung des Verf. sprach, nachdem der Geist schon über ihn gekommen, vgl. V. 2., die also der Verf. als wahr anerkennt, das Bewußtseyn ausspricht, nicht blos jetzt, sondern überhaupt, göttlicher Offenbarungen und Einsprachen theilhaftig zu seyn.

Auf der andern Seite, gegen diejenigen, welche Bileam für einen durchaus frommen Mann und wahren Propheten halten,

---

gemeinen die Abhängigkeit der Weissagung von subjectiven Bedingungen klar erkennt und scharf ausspricht, und in diesem Falle nur eine Ausnahme von der Regel annimmt: Neque enim fingendus est nobis ἐνθουσιασμός, quo abripi putarunt suos divinos profani homines: ita ut coelestis afflatus eos ecstaticos vel attonitos redderet. Quin potius in illis completum fuit, quod David de se praedicat: credidi, propterea loquar; et eorum sensus illuminavit deus antequam linguas regeret. Diversa autem fuit ratio Balaam, qui mente alienatus voces ori suo inditas reddidit. Gegen solche Vorstellungen erklärten sich schon Ältere, z. B. Lorinus bei Mark, comm. in Pent. p. 453. und Mark selbst zu C. 23, 12. Clericus bemerkt zu C. 24, 1. gegen Philo, Josephus u. A., qui spiritum dei ita volunt super Bil. fuisse, ut per eum vel invitum prorsus, vel et plane inscium verba sua protulerit: verum affectio animi vatis hujus verius describetur, si dicatur phrasi Homerica ἀκὼν ἄκοντί γε θυμῷ haec prolocutus esse; nam voluisset quidem gratificari Balako, ut praemium ab eo auferret, sed subjecta sibi a deo non audebat subticere, aut *iis contraria* proferre.

entſcheidet einfach ſchon die Benennung הקוסם, der Wahrſager, die ihm in Joſ. 13, 22. beigelegt wird. Die Vertheidiger jener Anſicht ergreifen dagegen eine doppelte gleich unzuläſſige Aushülfe. Sie behaupten entweder die Bezeichnung als Wahrſager beziehe ſich nur auf die Zeit nach dem Falle Bileams, wo er die prophetiſche Gabe und das prophetiſche Amt verloren gehabt (ſo z. B. Benzel l. c. p. 46.), oder ſie behaupten, das Koſem komme auch in guter Bedeutung vor und ſey hier alſo zu nehmen. Wenn aber das Koſem ſich auch ſonſt ſo fände, ſo würde es doch hier nicht ſo zu nehmen ſeyn, wegen des offenbaren Zuſammenhanges, in dem die Bezeichnung Bileams als Wahrſager mit dem in ſeiner Geſchichte erwähnten Umſtande ſteht, daß er ſich der mit der Wahrſagerei eng verwandten Zeichendeutung bediente um den Willen Jehovahs zu erforſchen. Bei näherer Betrachtung der St. aber, aus denen man beweiſen will, daß das Koſem auch in guter Bed. ſtehen könne, zeigt ſich zudem, daß ſie gar keine Beweiskraft haben. In Jeſ. 3, 2., wo gedroht wird, daß der Herr unter andern Stützen des Staates auch den Nabi und den Koſem wegraffen werde, iſt das Koſem offenbar nicht ſynonym mit Nabi, ſondern es bildet den Gegenſatz deſſelben: der Prophet droht die Hinwegnahme der wirklichen und der eingebildeten Stützen des Staates, derjenigen, die es waren, die man aber gern preisgab, weil man ſie nicht als ſolche erkannte, und derjenigen, die nur dafür gehalten wurden. In Prov. 16, 10.: „Keſem iſt auf den Lippen des Königes, im Gerichte fehlet nicht ſein Mund" ſteht das Keſem im uneigentlichen Sinne, oder durch eine abgekürzte Vergleichung für Scharfſinn oder Tiefblick, wie derjenige, deſſen ſich die Wahrſager rühmen, und dieſer dichteriſche Gebrauch des Wortes kann nicht zur Beſtimmung ſeiner eigentlichen Bedeutung benutzt werden, die in einem hiſtoriſchen Buche und in dieſem Zuſammenhange allein ſtattfinden kann.

Als unbedingt verwerflich wird das Thun des Koſem bezeichnet und ſomit jede gute Bedeutung ausgeſchloſſen in Deut. 18, 10.: „nicht ſoll gefunden werden unter dir Wahrſager, Augur, Zeichendeuter und Zauberer," vgl. V. 12.: „denn ein Gräuel des Herrn iſt der ſolches thut." Als ſchwere Sünde erſcheint das Keſem in 1 Sam. 15, 23., Ez. 13, 23., 2 Kön. 17, 17., als den falſchen Propheten angehörig in Ez. 13, 9., 22, 28. und Jerem. 14, 14. Bileam ſelbſt ſtellt in C. 23, 23. das Keſem mit der Zeichendeutung, Nachaſch, zuſammen in Gegenſatz gegen die wahre Weiſſagung, wie ſie nur unter Iſrael gefunden werde. *)

---

*) Die eigentliche Bedeutung des קֶסֶם, קֶסֶם und קֹסֶם erhellt aus Vergleichung des Arabiſchen. Dort heißt das قَسَمَ nach Freytag: divisit in partes, rem, mensura sua modoque debito definivit, ita expendit disposuitque et instituit negotium, قَسْمٌ, divisio, consilium, prudentia, conjectura et opinio, quae non fallitur. Alle Bedeutungen des Stammes قسم gehen auf die des Theilens zurück. Denn daß auch das قَسُمَ, pulcher fuit, darauf zurückzuführen ſey, erkannte ſchon Willmet, lex. p. 144.: putem tamen illam sign. *pulcher fuit*, in verbo esse denominativam a قَسِيمٌ, quod e generali partiendi notione est modo definito dispositum et institutum, et deinde pulchrum. Nur ein Ableger des قسم, das der Kamus ausdrücklich vergleicht, iſt قَصَمَ, fregit rem, ut *separentur* partes. Auch im Aramäiſchen gehen die von der Wurzel abgeleiteten nomn. auf die Bed. des Theilens zurück. Im Chaldäiſchen iſt קִיסָם festuca, fragmen parvum ligni; קֶסֶם regula lignea, norma, lignum longum et rectum fabrorum lignariorum, der Meßſtock, offenbar vom Theilen. Im Syriſchen heißt קצמא legumen minutum, libum, meta, terminus. Darnach nun heißt קֶסֶם קְסָמִים eig. Theilungen theilen, Beſtimmungen geben, dann קסם allein theilen, beſtimmen. Im Sprachgebrauche bezeichnet קֶסֶם, neben נַחַשׁ, der Zeichendeutung, die Wahrſagung, vgl. über den Unterſchied beider Nägelsbach, homer. Theol. S. 194. In C. 23, 23. werden נחש und קסם als die beiden Mittel, deren ſich die Heiden zur Erforſchung der Zukunft bedienten, die Beſtimmung aus der Beobachtung von Zeichen und

Ferner, wie wenig Bileam in dem Leben aus Gott gefördert iſt, wie unähnlich den wahren Dienern Gottes, das zeigt ſich darin, daß er, von Geiz und Ehrſucht verführt, die Geſandten Balaks nicht gleich abweiſt, ungeachtet ſeiner Überzeugung, daß Iſrael das Volk Gottes, daß er bei der zweiten Sendung wieder fragt, da er doch von Gott, deſſen Unveränderlichkeit er kannte, den beſtimmten Befehl bekommen: „nicht ſollſt du ziehen mit ihnen und nicht verfluchen das Volk; denn es iſt geſegnet"; daß er die Erlaubniß Gottes mit den Moabitern zu ziehen, ſogleich benutzt, was er nur in der geheimen Abſicht thun konnte, der ihm dabei geſtellten Bedingung, nur das zu reden, was der Herr zu ihm rede, ſich zu entziehen; daß der Engel des Herrn mit gezogenem Schwerte erſcheinen mußte, um ihn zu warnen; daß er, durch die Leidenſchaft verblendet, die Nähe des Engels des Herrn geraume Zeit nicht bemerkt, ſo ſtark ſich auch dieſelbe ihm kund gab. — Daß Bileams religiöſer und ſpeciell ſein prophetiſcher Standpunct ein niederer war, wird auch dadurch bezeugt, daß er ſich mit der Zeichendeutung abgibt, und daß dieſe als das gewöhnliche Mittel erſcheint, deſſen er ſich zur Erforſchung des Verborgenen zu bedienen pflegte, und über deſſen Gebrauch er nur in dieſem Falle durch eine außerordentliche gött-

---

die aus vermeintlicher innerer göttlicher Mittheilung, miteinander verbunden. קסם iſt ſpeciell das Surrogat der Weiſſagung unter Iſrael, formell von ihr nicht unterſchieden. Die Bed. wahrſagen iſt beſonders deutlich in 1 Sam. 28, 8.: „wahrſage mir durch einen Geiſt," vgl. auch 1 Sam. 6, 2., wo an Zeichendeutung ebenfalls nicht gedacht werden kann. — Falſch wird die Bed. des קסם nach dem Vorgange von Schultens, cl. dial. p. 293., von de Geer, de Bil. p. 18. beſtimmt: verbum קסם coll. Arab. قسم est sagittis sortibusque diremit ac βελομαντείαν significat. Das قسم bedeutet allerdings in der X. nach Freytag: voluit ut partitio fieret suamque petiit portionem, sagittarum jactu, quo uti Arabes solebant. Allein das sagittarum jactu, was zudem mit der βελομαντεία nichts zu ſchaffen hat, liegt nicht im Worte, ſondern beruht nur darauf, daß dieß die gewöhnliche Weiſe der Theilung.

höhe Eingebung erhoben wurde; vgl. die Bemm. zu C. 23, 3.: „ich will gehen, vielleicht wird der Herr mir begegnen.“ V. 15., und das: „er ging nicht mehr den Zeichen entgegen,“ in C. 24, 1. Daß er sich der Zeichendeutung, dieses so höchst unsichern Mittels, dessen Unzulänglichkeit selbst das Heidenthum anerkannte, vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 154 ff., und das nie ein wahrer Prophet unter Israel in Anwendung brachte, bediente, das erklärt sich nur aus der Unkräftigkeit der ihm zu Theil gewordenen Erregung durch den Geist Gottes. In wem der Geist kräftig wirkt, der braucht nicht in der Natur umherzuschauen, um des Willens Gottes gewiß zu werden.

Endlich, schon durch den Gebrauch der Gottesnamen, weist der Verf. darauf hin, wie irrig die Ansicht ist, welche Bileam ohne weiteres den Propheten gleichstellt, wie fern sein Verhältniß zu Gott, vgl. die Nachweisung in den Beitr. Th. 2. S. 408.

Da sich uns nun beide Ansichten, sowohl die, welche Bileam für einen entschieden Gottlosen und Pseudopropheten hält, als auch die, welche ihn für einen Mann von tiefer Frömmigkeit und für einen wahren Propheten erklärt, als unhaltbar erwiesen haben, so kann nur eine unter beiden Extremen vermittelnde Ansicht die richtige seyn, die, daß in Bileam zwar die Anfänge der Erkenntniß und Furcht des Herrn vorhanden waren, daß er aber bei den Anfängen stehen geblieben, es bei ihm nicht zu einer gründlichen Umkehr gekommen war, daß ihm durch den Geist Gottes zwar einzelne helle Blicke zu Theil wurden, diese prophetische Gabe sich aber durchaus nicht als eine umfassende und zuverlässige erwies, so daß man ihn den Propheten nicht beizählen darf. *)

Es entsteht nun die Frage: woher war Bileam was er von

*) Calvin: longe diversa fuit ratio Balaam et similium, qui nonnisi particulari dono praediti fuerunt, ut quaedam vere praedicerent, in aliis halucinarentur.

Erkenntniß und Furcht Gottes besaß, gekommen? Es finden sich in dieser Beziehung zwei Ansichten. Nach der einen wird Bileams Religiosität als eine auf heidnischem Boden gewachsene, durch die Traditionen aus der monotheistischen Urzeit, auch wohl durch einzelne Laute aus den Offenbarungen an die Patriarchen, die in die Heidenwelt hinübergetönt seyen, und dort noch nicht ganz verklungen waren, angeregte betrachtet. Diese Ansicht ist die unbedingt gangbare. Sie wird unter den Älteren z. B. von Buddeus S. 752. und von Benzel vorgetragen, welcher sich auf Hiob und auf Labans Familie beruft, und auf die Nachwirkung von Jakobs Aufenthalte in dem Lande zwischen den beiden Strömen, unter den Neueren von Tholuck, die Gesch. Bileams, in den verm. Schriften Th. 1. S. 408., der Bileam mit Melchisedek paralleliſirt, und bemerkt, Erscheinungen wie diese dienen dazu „den Glauben zu bestätigen, daß dem Götzendienste und der Naturreligion bei allen Völkern ein reinerer Cultus voranging, der aber zur Zeit Abrahams bereits im größten Theile der Menschheit erloschen war.“ Nach der andern Annahme dagegen wird Bileams Gotteserkenntniß aus der Kunde von dem Gotte Israels abgeleitet, die sich in der Mosaischen Zeit von dem Bundesvolke aus unter die umwohnenden Heidenvölker verbreitet hatte.

Diese letztere Ansicht ist ohne Zweifel die richtige, wie dieß schon in den Beiträgen, Th. 2. S. 407., dargethan wurde. Für sie spricht 1. das Jehovah in Bileams Munde. Der Name Jehovah kommt nie bei denjenigen vor, die außer dem Offenbarungszusammenhange stehen; vgl. die Beweisführung in den Beitr. Th. 2. S. 204 ff. Melchisedek weiß bei aller Reinheit seiner Gotteserkenntniß, bei aller Strenge seines Monotheismus, doch nichts von Jehovah; Abraham hält ihm diesen Namen entgegen zum Beweise, daß bei aller Übereinstimmung im Gegensatze gegen die Götzendiener sich doch bei ihm ein Mehr in der Got-

tserkenntniß vorfinde, vgl. Beitr. Th. 2 S. 343. Die Ableitung von Bileams Kenntniß dieses Namens aus einer Nachwirkung von Jakobs Aufenthalte in Mesopotamien aber legt der Heidenwelt eine Neigung zur Aufnahme und Bewahrung der vereinzelten Laute aus der Offenbarung bei, die einmahl in ihrer Mitte vernommen worden waren, welche dieselbe nirgends bekundet. 2. Bileam kennt nicht blos wie Melchisedek den Einen Gott, den Herrn Himmels und der Erden, sondern er kennt zugleich den Gott Israels, weiß was dieser Gott bereits für sein Volk gethan, vgl. C. 23, 22., und was er in Zukunft thun wird. Woher anders könnte er diese Erkenntniß haben, als aus der Mitte Israels selbst? 3. Bileams Weissagungen ruhen durchgängig auf den Grundverheißungen, welche uns die Genesis mitgetheilt hat, vgl. C. 23, 10. mit Gen. 13, 16., C. 23, 24. und 24, 9. mit Gen. 49, 9., C. 24, 17. mit Gen. 49, 10. Woher anders konnte Bileam die Kenntniß dieser Verheißungen entnommen haben, als von dem Volke, bei dem sie aufbewahrt wurden? 4. Für diese Ansicht spricht was in Ex. 15, 14. und Jos. 5, 1. über den mächtigen Eindruck gesagt wird, welchen die großen Thaten Jehovahs bei allen umwohnenden Völkern hervorbrachten, ganz besonders aber die Analogie Jethro's und Rahabs, welche auf demselben Wege zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangten. Von Jethro heißt es in Ex. 18, 1 ff.: „Und Jethro, der Priester Midians, der Schwiegervater Mose's, hörte alles was Gott Mose gethan und Israel seinem Volke, daß der Herr Israel aus Ägypten geführt. — — Und Jethro kam zu Moses. — — Und Moses erzählte Jethro Alles, was der Herr an Pharao und an Ägypten gethan. — — Und Jethro freute sich über all das Gute, was der Herr gethan an Israel. — — Und Jethro sprach: gepriesen sey der Herr, welcher euch gerettet hat aus der Hand der Ägypter und aus der Hand Pharaos. — — Jetzt weiß ich, daß groß ist Jehovah

vor allen Göttern.“ Von Rahab wird in Joſ. 2, 9 ff. geſagt: „Und ſie ſprach zu den Männern: ich weiß, daß der Herr euch gegeben hat das Land, und daß euer Schrecken gefallen iſt auf uns, und daß in Furcht vor euch aufgelöſt ſind alle Bewohner des Landes. Denn wir haben gehört, wie der Herr ausgetrocknet hat die Waſſer des Schilfmeeres vor euch, da ihr auszoget aus Ägypten, und was ihr gethan habt den beiden Königen der Amoriter, welche jenſeits des Jordan ſind, dem Sihon und dem Og, welche ihr verbannt habt. Und da wir es hörten iſt unſer Herz zerfloſſen, daß kein Muth mehr iſt in einem Manne vor euch. Denn der Herr euer Gott iſt Gott im Himmel oben und auf der Erde unten.“

Bileam hatte urſprünglich ohne Zweifel das, wie es ſcheint ſchon von ſeinem Vater überkommene, Gewerbe eines gewöhnlichen heidniſchen Wahrſagers und Zeichendeuters unter ſeinem Volke getrieben, im Intereſſe der ihn beherrſchenden Leidenſchaften des Geld- und Ehrgeizes. In ſchmerzlicher Erfahrung mußte er das Unſichere und Loſe ſeiner Kunſt erkennen. Da verbreitete ſich die Kunde von den herrlichen Thaten des Herrn für Iſrael. Bileam nahm ſie mit großer Aufmerkſamkeit auf und that alles, was in ſeinen Kräften ſtand, um zur näheren Kenntniß des Gottes Iſraels und ſeiner Offenbarungen zu gelangen. In der Hoffnung, auf dieſe Weiſe an den neuen dem menſchlichen Geſchlechte geſchenkten Kräften participiren zu können, war er entſchloſſen ſich ihm zu weihen. Er nannte fortan Jehovah ſeinen Gott und trat in ſeinem Namen als Prophet auf. Gott ließ ſich nicht unbezeugt an ihm und ſeine mehrfach durch den Erfolg beſtätigten Ausſprüche verſchafften ihm einen großen Ruf, wie dieß aus der Thatſache der Miſſion Balaks und den Worten herborgeht, die er ihm ſagen läßt (C. 22, 6.). Daß Gott ihm ſchon früher einzelne merkwürdige Blicke in das Verborgene gewährte, geſchah beſonders in Beziehung auf die uns erhaltenen

Weissagungen, denen auf diese Weise die Veranlassung bereitet werden sollte. Obgleich Bileam zumeist im Interesse seiner Selbstsucht den wahren Gott gesucht hatte und an ihm fest hielt, so waren doch auch tiefere Bedürfnisse des Herzens bei seinem Suchen nicht ohne Antheil gewesen, und die nähere Kenntniß Gottes aus seinen Offenbarungen, die er gewann, die fortdauernde Beziehung zu ihm, verfehlte nicht eine sittliche Einwirkung auf sein Herz auszuüben. Doch da er sein Herz nicht ganz Gott hingeben wollte, so gereichte eben das, was ihm zum Heile gedient haben würde, die Beziehung zu dem wahren Gotte, die niemals ohne entscheidende Folgen seyn kann, ihm zum Verderben: Jehovah bewährte sich als seinen Gott, wie er ihn zu nennen liebte, dadurch, daß er ihn dem Untergange hingab.

Eine auffallende Ähnlichkeit mit Bileam bietet sein neutestamentliches Gegenbild Simon Magus dar. Auch ihn zogen zum Christenthum zunächst die neuen Kräfte hin, die durch dasselbe der Menschheit geschenkt waren, und an denen er, unbefriedigt durch die bisherigen Erfolge seiner Kunst, zu participiren hoffte, vgl. Apostelgesch. 8, 13.: θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένας ἐξίστατο, und das Ansinnen, das er an die Apostel stellt. Was diese von ihm nach V. 21. sagen: οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, das gilt auch von ihm. Doch war auch bei ihm das Herz nicht ganz ohne Antheil und der Ausspruch von Dr. Neander in dem apost. Zeitalter: „die Verkündigung des Evangelii hatte keinen Eindruck auf sein Herz gemacht" bedarf der Beschränkung. Dieß zeigt das: „und auch er glaubte" in Apostelgesch. 8, 13., und die Thatsache seiner Taufe durch die Apostel, die ohnedem nicht erklärlich ist. Dann sind auch diejenigen als neutestamentliche Analogie zu vergleichen, welche nach Luc. 9, 49. im Namen Jesu Teufel austrieben, ohne in den Kreis seiner Jünger

getreten zu ſeyn. Analogien bietet auch die neuere Miſſionsgeſchichte dar.*)

Noch

*) Eine der merkwürdigſten findet ſich in einem Miſſionsberichte aus dem Königreiche Birmah, in dem Baſeler Magazin 1837 S. 335 ff.: „Die Karaynen haben eine Klaſſe von Leuten unter ſich, die ſie Zauberer nennen, welche aber eine Art von Prophetenamt unter dem Volke führen. Auffallend iſt es, daß dieſe Leute alle, ein jeglicher in ſeiner Weiſe, dem Volke erklären, daß Gott ſich aufgemacht habe ſein Volk zu erlöſen. — — Jedem dieſer Propheten folgt überall ein Haufe von Prophetenſchülern nach. Noch iſt ein altes (?) Prophetenlied unter ihnen allgemein bekannt und wird häufig geſungen. Es lautet alſo:

„„Jehovah kehret wieder zur Zeit der Waizenerndte,
Erbauet ihm ein Haus!
Jehovah kehret wieder noch dieſes Jahr,
Bereitet dem Jehovah eine Ruheſtätte!““

Ein jeder dieſer Propheten hat ſeinen eignen Zayat, in welchem er ſeine Schüler jede Nacht um ſich her verſammelt. Hat er mit ihnen gebetet, ſo ſingt er ihnen eines der Lieder vor, die er ſelbſt verfertigte und ſeine Gemeinde ſingt ihm in Begleitung muſikaliſcher Inſtrumente daſſelbe nach. — — Obgleich die Sitten dieſer Leute in der Regel ſehr gut ſind, ſo üben ſie doch keinen guten Einfluß auf das Volk aus. In geheimnißvoller Rede wiſſen ſie immer die Behauptung geltend zu machen, als ſeyen ſie von Gott als ſeine Boten geſendet; und obgleich einige derſelben der Lehre Chriſti geneigt ſind, ſo haben doch nur wenige dieſelbe mit aufrichtigem Herzen angenommen. — Eine ſolche Prophetin kam heute in unſer Chriſtendorf hinein. Nach der Morgenandacht ließ ich ſie zu mir rufen. Sie trat in den Zayat herein, warf ſich betend zur Erde nieder und fing alſobald zu ſingen an: Ich wandle mit dem Silberſtabe Gottes u. ſ. w. u. ſ. w. Kaum hatte ſie dieſe Hymne in rührendem Tone geſungen, ſo ging ſie fort. Im Laufe des Tages begegnete ich ihr abermals und redete ſie an; augenblicklich fing ſie wieder an zu ſingen:

„„Zu Mergui lebe ich; ich kam hieher
Wo unſer guter Herr ſich offenbart,
Zu Mergui lebe ich; ich kam hieher,
Von meinem Herrn hab' ich ein Wort vernommen.“

Ruhig wohnte ſie Abends unſerer Verſammlung bei, allein mitten in der Rede fing ſie zu ſingen an:

„„Pförtner, öffne mir das Thor des Himmels,
Singend komme ich, Jehovah hochzupreiſen.““

Auch der Mann, der dem Bruder Boardmann früher das engliſche Geſangbuch brachte, iſt ein ſolcher Prophet, und wünſcht jetzt nichts ſo ſehr als in die chriſtliche Gemeinde aufgenommen zu werden; aber obgleich er mehr Talent beſitzt, als mancher andere Bewohner dieſes Buſchlandes, und auch ſein

Noch ist die Frage zu beantworten, wie die uns vorliegenden Weissagungen Bileams zu betrachten sind, ob als Product natürlicher Begeisterung oder als Product einer übernatürlichen göttlichen Einwirkung. Die letztere Ansicht war in der älteren Zeit die unbedingt herrschende und die schon bemerkte Verschiedenheit in dem Urtheil über Bileams Character störte in keiner Weise die Übereinstimmung in diesem Resultat. In der neueren Zeit aber hat sich unter den Vertheidigern der Ächtheit der Aussprüche Bileams, die allein hier in Betracht kommen, Steudel für die erstere Annahme erklärt, wie es scheint, durch das Bestreben fortgerissen, den Gegnern der Ächtheit ganz auf natürlichem Boden entgegentreten zu können. Er sagt in der Tübing. Zeitschr., 1831, S. 87.: „Dem Aufmerksamen wird nicht entgehen, wie ganz im Allgemeinen die Seherspräche Bileams sich halten. Sie enthalten im Grunde nichts, als mit Lebendigkeit, dichterisch vorgetragen, was der Augenschein für die Zukunft berechnen ließ." Er redet S. 88. von der „prunkenden Aufgebla-

---

Wandel äußerlich ehrbar ist, so scheint er doch vom Reiche Gottes noch sehr fern zu seyn. — In meiner Gegenwart stellt er sich als ein demüthiger Christ, aber wenn er unter das Volk kommt, so behauptet er, der ewige Gott der Christen wohne in ihm und seine früheren Prophetenlieder seyen voll von diesem Evangelium und Zeugen davon, daß Gottes Geist durch ihn rede. Er quält uns in seinen Liedern um die Taufe, und dabei ist er ein vortrefflicher Sänger. — Nach unserm Abendgottesdienst sang er, sichtbar aus dem Stegreif, mehrere Verse, wie sie sein Gefühl ihm eingab. Er sang u. A:

„„Unsere frühere Gerechtigkeit ist für immer dahin;
Überwunden ist sie durch die Gerechtigkeit Christi.
Unsere frühere Gerechtigkeit ist für immer dahin;
Die wahre Gerechtigkeit ist uns erschienen.
Der Rock der Alten ist zerrissen und weggeworfen.
Jesus Christus, der heilige Sohn Gottes,
Er hat das wahre Heil gebracht!
Handelt recht! werdet heilig! sprach er.
Wer recht thut und heilig ist,
Er wird wohnen in der großen Stadt, die von Silber glänzt.
Wohnen wird er in der großen Stadt, die mit goldnen Pforten prangt.""

senheit, mit welcher Bileam sich selbst als vom Geiste Gottes Ergriffenen schildert" und fragt: „bahnt wohl sonst ein Prophet mit so schwülstigem Preise seiner selbst, statt Gott die Ehre zu geben, eine Mittheilung seiner Sprüche an."

Die Unrichtigkeit dieser Ansicht läßt sich leicht schon durch äußere Gründe darthun. Gegen sie zeugt schon die Thatsache der Aufnahme der Geschichte Bileams und seiner Weissagungen in das Buch, welches die Grundurkunde der geoffenbarten Religion bildete. Diese beruht auf der Voraussetzung, daß Gott durch Bileam rede, dessen selbstständige dichterische Productionen ohne alles religiöse Interesse waren. Gegen sie zeugt Deut. 23, 6., wo als das punctum saliens der ganzen Begebenheit, das, was ihr erbauliche Bedeutung für die Gemeinde Gottes gibt, das bezeichnet wird, daß Bileam nicht reden durfte was er gern wollte, sondern dem Herrn als Organ dienen mußte: „Und der Herr dein Gott wollte nicht hören auf Bileam und der Herr dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen." Gegen sie spricht Num. 23, 5., wonach der Herr das Wort legte in den Mund Bileams, und C. 24, 2., wonach über ihn der Geist Gottes kam, Stellen, deren sich Steudel nur durch die unnatürliche, später noch als falsch zu erweisende Annahme zu entledigen weiß, daß der ganze Bericht von Bileam abgefaßt sey und von dem Verf. des Pent. so wie er ihn empfing in sein Werk aufgenommen worden, wo dann diese Stellen in gleiches Verhältniß mit denjenigen treten, in denen sich Bileam selbst die göttliche Eingebung vindizirt.

Aber auch aus inneren Gründen läßt sich die Unrichtigkeit dieser Ansicht darthun, nach der eigentlich der Kampf um die Ächtheit der Weissagungen Bileams alles Interesse verliert. Es finden sich zuvörderst in den Weissagungen Bileams mehrere specielle Vorherverkündungen. Die bedeutendsten unter ihnen sind in dem Schlusse der letzten Weissagung zusammengedrängt: di

Hinwegführung Israels durch die Assyrer, voraussetzend, daß diese als Eroberer in Westasien auftreten werden, die Andeutung in V. 24., daß den Assyrern ein anderes Volk jenseits des Euphrat, oder andere Völker in der Herrschaft über Westasien folgen werden, die Ankündigung einer Macht, welche, auf Schiffen von Cypern herkommend, Assyrien und das transeuphratensische Land unterwerfen werde. Außerdem ist etwa noch die bestimmte Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel zu erwähnen, vgl. 24, 7. und 17—19. Aber der Beweis für die göttliche Mitwirkung beschränkt sich nicht auf diese einzelnen speciellen Vorherverkündungen, er gründet sich vielmehr auf den ganzen Inhalt der Weissagungen Bileams. Mit Ausnahme der schon angeführten Stellen beruht derselbe allerdings auf der Idee, und ist nur Individualisirung derselben, Anwendung auf die vorliegenden Verhältnisse und noch dazu zum Theil eine solche, wie sie schon vor Bileam in Verkündungen gemacht worden war, die ihm vielleicht nicht unbekannt waren, vgl. was Edom betrifft, Gen. 27, 29. 40., und was Amalek Ex. 17, 14. Wer die Idee der Erwählung Israels erfaßt hatte, der konnte nicht anders, als in der geschichtlich schon vorliegenden Feindschaft der Amalekiter, Moabiter und Edomiter gegen Israel einen Vorboten ihres bevorstehenden Unterganges erblicken. Allein grade das lebendige und energische Erfassen der Idee, die triumphirende Zuversicht, mit der sie geltend gemacht wird, ist unter den vorliegenden Umständen ein sicherer Beweis für das: „es kam über ihn der Geist Gottes," für den tiefer Blickenden zuverlässiger noch, als der auf jene einzelnen Vorherverkündungen gegründete. Wenn Bileam, mächtig durch seine Leidenschaften gelockt, allen Versuchungen in Balaks Verlangen zu willigen widersteht, wenn er stets von neuem seine Hoffnungen darniederwirft, wenn er ohne zu weichen noch zu wanken die Erwählung Israels unbedingt zum Principe der Geschichte macht, in der Feindschaft

gegen Iſrael den ſichern Vorboten des bevorſtehenden Unterganges erblickt, den keine Macht und Stärke ab- und aufhalten kann, er, der Heide, der nicht von Jugend auf mit dieſer Idee vertraut geworden war, deſſen Bewußtſeyn nicht durch den Gemeingeiſt getragen wurde, der ſein Herz nicht vollkommen und ungetheilt Jehovah hingegeben, der zu ihm nur in einem ſehr entfernten perſönlichen Verhältniß ſteht: ſo wird jede pſychologiſche Deduction, jeder Verſuch zu beweiſen, was er läugnet, vgl. C. 24, 13., daß er aus ſeinem Herzen geredet, nothwendig ſcheitern müſſen. Was erfolgt ſeyn würde, wenn nicht eine übernatürliche Einwirkung ſich ſeiner bemächtigt, zeigt hinreichend ſein ſpäteres Thun.

Zum Schluſſe des Abſchnittes geben wir noch eine Erörterung über den Namen Bileams. Wir leiten denſelben mit Simonis in dem on. p. 459. ab von בָּלַע, Verſchlingung, und עַם, Volk, und nehmen an, daß Bileam dieſen Namen als gefürchteter Zauberer und Beſchwörer führte, ſey es nun, daß er ihn, aus einer Familie abſtammend, in der dieß Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und daß er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hoffte und ihm wünſchte, oder daß der Name ihm nach Orientaliſcher Sitte erſt ſpäter zugetheilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war. Dieſe Ableitung iſt vollkommen ſprachgemäß. Die Ausſtoßung des einen ע macht keine Schwierigkeit. „Denn," bemerkt Ewald, kl. Gr. §. 348., „zwei einen Eigennamen bildende Wörter haben ſich oft ſo eng verbunden, daß das erſte mit Verluſt des Worttons auch in der Ausſprache bedeutend verkürzt wird." Analog iſt z. B. יְרוּשָׁלַם aus יָרַשׁ und שָׁלֵם, friedlicher Beſitz, יִשָּׂשכָר aus שָׂכַר יָשָׂא, er bringt Lohn, wobei in der Ausſprache das ש ausgeworfen iſt, und nur in der Schreibung beibehalten wird. Für dieſe Ableitung ſprechen folgende Gründe.

Es ſteht keine andere zuläſſige Ableitung zu Gebote. Gegen

die von Gesenius versuchte aus בל und עם, non populus i. e. peregrinus, spricht, daß das בַּל, eine spätere, nur in der Poesie vorkommende (vgl. Ewald, kl. Gr. §. 575.) Verkürzung aus בְּלִי, im Pent. sich noch nicht findet, und dann daß das Nicht-Volk unmöglich stehen kann für: der nicht zum Volke gehört. 2. Der so erklärte Name ist höchst passend. Ähnliche Griechische und Römische Namen, wie Andronicus, Nicodemus, Nicolaus, so wie auch Deutsche, führt Simonis a. a. O. in der Note auf. Wie genau hier Name und Sache zusammenstimmt, zeigt besonders C. 22, 6. Was Balak dort dem Bileam sagen läßt: „und jetzt wohlan verfluche mir dieses Volk, denn es ist mir zu stark, vielleicht werde ich es dann schlagen können und vertreiben aus dem Lande," kann als Commentar zu dem Namen betrachtet werden. 3. Bei dieser Ableitung erklärt es sich, wie die gleichnamige Stadt in 1 Chron. 6, 55., anderwärts, Jos. 17, 11., Richt. 1, 27., 2 Kön. 9, 27. unter dem Namen Jibleam vorkommen kann, zusammengesetzt aus dem Fut. von בלע und עם. 4. Der Name des Sohnes stimmt dann in der Bedeutung überein mit dem des Vaters. Bileam wird der Sohn Beors genannt. *) בְּעוֹר, von בער, absumsit, depavit, heißt Vernichtung, vgl. Simonis p. 88. So wurde der Vater genannt, wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte. 5. Bei dieser Ableitung tritt der Name in Zusammenhang mit dem Namen בֶּלַע, über den Simonis p. 142. zu vgl., der um so mehr behauptet werden muß, da der eine der unter diesem Namen vorkommenden, Bela, der erste König der Edomiter, in Gen. 36, 32., ebenfalls ein Sohn eines Beor war, woraus hervorzugehen scheint, daß dies Namenpaar, Bela oder Bileam, und Beor, in Familien, die ihre Ehre darin

*) Vgl. über das Bosor, was dafür in 2 Petr. 2, 15. gesetzt wird, Vitringa in den obss. ss. p. 1001., und Löscher, de causis ling. Hebr. p. 246.

ſetzten, Schlagetodte auf leiblichem oder auf geiſtlichem Gebiete zu produciren, vgl. in Bezug auf den Zuſammenhang beider 1 Kön. 19, 17., damals ſehr beliebt war. Wie ſchön bei der von uns gebilligten Ableitung des Bileam und Erklärung des Beor alles zuſammenſtimmt, darauf machte ſchon Simonis aufmerkſam: singuli ergo et filii et patres ab absumendo et absorbendo nomen habuerunt.

Der gegebenen Erklärung des Namens folgte auch Johannes in der Apocalypſe, der das Bileam durch Νικόλαος überſetzt, und durch den Namen der Nicolaiten Irrlehrer bezeichnet, welche nach dem Vorbilde Bileams, deſſen Name ſich auch in dem Elende bewährte, das in Folge der durch ihn angerathenen Verführung über Iſrael erging, die Gemeinde verleiteten, an den heidniſchen Götzenmahlen und den damit verbundenen Ausſchweifungen Theil zu nehmen. In dem Briefe an die Gemeinde zu Epheſus heißt es in C. 2, 6.: ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ, mit Beziehung auf C. 2, 2, wo dieſelben, welche hier Nikolaiten genannt ſind, die falſchen Lehrer, als die „Böſen" bezeichnet werden: οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον σου, καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς· καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶ καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς. Während es in dem Briefe an die Epheſer an dieſen gelobt wird, daß ſie die Lehre der neuen Bileamiten und dieſe ſelbſt aus ihrer Mitte ausgetilgt, wird es in dem Schreiben an die Pergamener in C. 2, 14. 15. dieſen vorgeworfen, daß ſie jene neuen Bileamiten noch in ihrer Mitte dulden: ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαὰμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι· οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. Dieſe letztere Stelle iſt beſonders deshalb wichtig, weil ſie zeigt, was dem Verf. der Vergleichungspunct

zwiſchen den Irrlehrern der Gegenwart und Bileam war, weshalb er ſie Nicolaiten, d. h. Bileamiten, Volksbeſieger oder Verderber nannte. Es iſt die der Gemeinde verderbliche, den Zorn Gottes über ſie herbeirufende Lehre, daß der Chriſt unbeſchadet ſeines Gnadenſtandes an heidniſchem Weſen, heidniſchen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausſchweifungen ſogar, Theil nehmen könne, auf teufliſcher Misdeutung der Lehre von der chriſtlichen Freiheit beruhend, vgl. 2 Petr. 2, 19. Wie Bileam, ſo erwieſen ſich auch die Irrlehrer der Gegenwart als Volksverderber, und nicht das allein, ſie riefen auch durch daſſelbe Mittel den Zorn Gottes über die Gemeinde herbei.

Daß der Name der Nicolaiten in der Apocalypſe ein myſtiſcher ſey, behauptete mit völliger Entſchiedenheit ſchon Vitringa in den obss. ss. IV. c. 9. t. 2. p. 1002. (Nicolaitarum nomen non proprie, sed αἰνιγματωδῶς adhiberi et quidem cum respectu ad Hebr. בלעם, dominus populi) und in dem Comm. z. Apoc., der nur darin irrt, daß er das Bileam aus בעל und עם zuſammengeſetzt ſeyn läßt, der Herr des Volkes, ſtatt aus בלע und עם; daß der Verf. der Apocalypſe der letzteren Ableitung folgte, zeigt das βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, wodurch er den Namen Bileam erklärt. Gegen diejenigen, welche den Namen der Nicolaiten hiſtoriſch faſſen und von einem Sectenhaupte Nicolaus ableiten (noch Dr. Neander, in dem apoſt. Zeitalter Th. 2. S. 320. der 1. Ausg., läßt es unentſchieden, ob die Nicolaiten wirkliche Anhänger eines Nicolaus waren, deſſen Name zur Vergleichung veranlaßte, oder ob der Name zur Bezeichnung der weſentlichen Gleichheit mit Bileam gebildet ſey), ſpricht 1. daß es nach dem ganzen Style der Apocalypſe unwahrſcheinlich iſt, daß der Verf. die Irrlehrer mit ihrem hiſtoriſchen Namen bezeichnen ſollte. 2. Speciell die Parallelſt. in dem Briefe an den Engel der Gemeinde in Thyätira, C. 2, 20.: ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι

ἀφεῖς τὴν γυναῖκα ἰεζαβὴλ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ εἰδωλόθυτα φαγεῖν. Mit demſelben Rechte, mit dem man die Nicolaiten auf ein Sectenhaupt Nicolaus zurückführt, könnte man auch aus dieſer Stelle ſchließen, daß in der apoſtoliſchen Zeit ein Weib Namens Jeſabel exiſtirt habe, welche, gradeſo wie ihre Namensgenoſſin in der Vorzeit, das Volk Gottes zur Theilnahme an heidniſchem Weſen zu verführen ſuchte, wie denn auch wirklich in conſequenter Anwendung der falſch buchſtäblichen Interpretation mehrere die Stelle de potente et luxuriosa aliqua femina erklärt haben, immerhin mit nicht größerer Verirrung, wie die, nach der man ſich bemüht, 1 Petr. 5, 13. auf das eigentliche Babylon und die Frau des Petrus zu beziehen, ſtatt auf das geiſtliche Babylon, Rom, und die dortige Gemeinde. Muß jeder Verſtändige zugeſtehen, daß der Name Jeſabel hier myſtiſch zu faſſen ſey, ſo wird man ſich bei der unläugbaren Verwandſchaft der betr. Stellen auch bei den Nicolaiten dieſer Anerkennung nicht entziehen können. 3. Wäre an ein Sectenhaupt Nicolaus zu denken, ſo würde der Verf. in C. 2, 15., wo die Paralleliſirung mit Bileam ſo ſehr dazu einlud, ſtatt von den Nicolaiten, von dieſem reden. Er kennt aber überhaupt keinen Nicolaus, ſondern nur Nicolaiten. Auch in V. 2. iſt nicht von einem falſchen Apoſtel die Rede, ſondern von mehreren.

Das Daſeyn einer ſpäteren gnoſtiſchen Secte der Nicolaiten läßt ſich allerdings wohl nicht läugnen, vgl. Dr. Neanders Kirchengeſch. 1, 2. S. 774. Doch kann aus dem Vorhandenſeyn dieſer Secte nicht auf die Exiſtenz eines Nicolaus geſchloſſen werden. Die rechtgläubigen Kirchenlehrer leiteten aus Misverſtand die Nicolaiten der Apocalypſe von einem Irrlehrer Nicolaus ab; dieſen fanden ſie in dem Nicolaus der Apoſtelgeſchichte, C. 6, 5., wieder. Jene Irrlehrer nun, deren Ehre in der Schande, nahmen den von den rechtgläubigen Kirchenlehrern

geschmähten Mann zu ihrem Patrone an, und dichteten für ihn eine eines solchen würdige Geschichte. Und dadurch consolidirte sich bei den rechtgläubigen Kirchenlehrern wieder die falsch historische Auffassung der Apocalypse, und das Vorurtheil gegen den armen Diakonus Nicolaus, der zur Schande und zur Ehre gleich unschuldig gekommen.

Cap. 22, 1.

„Und die Kinder Israel brachen auf und lagerten sich in den Arbot Moabs, jenseits des Jordan von Jericho."

Es fragt sich hier zuerst, von wo die Kinder Israel aufbrachen. Unmittelbar vorher ist über die Einnahme Basans berichtet worden, und nach der gewöhnlichen Annahme sollen die Kinder Israel von dort in die Arbot Moab gezogen seyn. Damit scheint aber Num. 33, 48. in unvereinbarem Widerspruche zu stehen, wo auf den Lagerplatz im Gebirge Abarim vor dem Nebo, also Jericho gegenüber, unmittelbar der in den Fluren Moabs folgt: „Und sie brachen auf von den Bergen Abarim und lagerten sich in den Arbot Moabs, am Jordan von Jericho." Schon diese Stelle nöthigt zu der Annahme, daß nicht ganz Israel an dem Zuge in das obere Gilead und nach Basan Theil nahm, vielmehr die Einnahme dieser Gegenden durch einzelne ausgesandte Streifhaufen bewirkt wurde. Denn es ist kaum zu denken, daß, wenn ganz Israel gegen Og zog, aus diesem ganzen langen Zuge, in dem Verzeichnisse der Stationen keine einzige Station erwähnt werden sollte. Anderwärts wird uns dieß ausdrücklich gesagt. Das nördliche Gilead nahmen nach Num. 32, 39. 40. die Söhne Machirs ein: „Und es gingen die Söhne Machirs des Sohnes Manasse nach Gilead und nahmen es ein. Und Moses gab Gilead an Machir." Da

ſan von Jair und dem unter ſeinen Befehlen ſtehenden Nobah eingenommen wurde, weshalb auch Jair dieſe Landſchaft zugetheilt erhielt, und unter ihm Nobah, erhellt aus Num. 32, 41. 42., Deut. 3, 14. 15., vgl. über dieſe St. Beiträge Th. 3. S. 227 ff. Gad und Ruben hatten nach Num. 32. auf den von der ganzen Gemeinde Iſrael eroberten unterſten Theil des transjordanenſiſchen Landes keine Anſprüche. Sie begründen ihr Geſuch blos darauf, daß ſie einen zahlreichen Viehſtand haben. Zur Eroberung hatten ſie offenbar nicht mehr beigetragen wie die übrigen, vgl. V. 4. 5. Anders war es mit halb Manaſſe. Dieſe hatten Anſprüche. Es wurde ihnen nur das Land gegeben, welches ſie erworben mit ihrem Schwerte und Bogen. Sehen wir näher zu, ſo finden wir auch in der Haupterzählung ſelbſt angedeutet, daß an der Einnahme des nördlichen Theiles des transjordanenſiſchen Landes nicht das ganze Volk Theil nahm. Es heißt nämlich in C. 21, 31.: „Und Iſrael lagerte ſich im Lande der Amoriter," eine Stelle, an die ſich das: „Und ſie lagerten ſich im Gebirge Abarim vor dem Nebo" in Num. 33, 47. eng anſchließt. Von dort werden Streithaufen ausgeſandt zuerſt gegen Jaeſer und ſeine Umgebung, dann gegen Baſan, V. 32—35. Hiernach iſt das: „und die Kinder Iſrael brachen auf," entweder ohne weiteres auf C. 21, 31. zu beziehen, oder zugleich auf die nach Baſan geſandte Expedition, von der in V. 32—35., und das Hauptlager, von dem in V. 31.: „und ſie brachen auf," nämlich von den verſchiednen Orten, an denen ſie früher gelagert waren.

Die Erörterungen über die Arbot Moabs wollen wir in dem geographiſchen Abſchnitt geben.

Die Schwierigkeit, daß das מעבר לירדן hier und an andern St. des Pent. von Gegenden vorkommt, welche vom Standpunct des Verf. aus dieſſeits des Jordan liegen, iſt ſchon in den Beitr. Th. 3. S. 313. durch die Nachweiſung beſeitigt wor-

den, daß zwar das עבר, בעבר und מעבר überall und ohne Ausnahme jenſeits heißt, daß aber das dieſſeits und jenſeits von einem doppelten Standpuncte aus gebraucht werden könne, entweder von dem individuellen des Redenden oder Schreibenden, oder von einem allgemeineren, als ſtehende geographiſche Bezeichnungen, und daß der letztere Sprachgebrauch überall da ſtattfindet, wo das בעבר oder מעבר הירדן die Bed. dieſſeits des Jordan zu haben ſcheint, oder auch die Annahme hervorgerufen hat, daß der Verf. des Pent. aus ſeiner Rolle gefallen ſey. *)

---

*) Dieſelbe Löſung findet ſich ſchon bei Mark, comm. in Pent. p. 357.: Moses, cum Israele adhuc trans Jardenem haerens, optime terram huic fluvio adjacentem ab oriente appellare potuit, non respectu suae mansionis praesentis, sed veri situs terrae praecipuae Cananaeae, cujus ratione non tantum *erat* hic locus trans Jardenem, sed et ita passim appellatus fuisse videtur ab aevo, aeque ac dein Peraea et Transamnica, etiam ab iis, qui illic vel erant, vel habitabant; haud aliter quam nos hodie Hollandiae *praecipuae* respectu eos, qui in Hollandia aut Brabantia ultra illum fluvium habitant, non tantum heic sed et ab illa ipsa parte solemus appellare Trans Mosanos. Neuerdings hat Welte: (angeblich) Nachmoſaiſches im Pent. beleuchtet, Karlsr. 1841 S. 178., ſich gegen die in den Beitr. begründete Anſicht erklärt. „Schon die auffallende Erſcheinung — bemerkt er — daß im B. Joſua das cisjordanenſiſche Land wiederholt עבר הירדן genannt wird (5, 1. 9, 1. 12, 7. 22, 7.) vermag ſie nicht zu erklären.“ Darauf iſt zu erwidern: ſchon die auffallende Thatſache, daß das בעבר הירדן außer dem Pent. nur im B. Joſua vorkommt, weiſt die von Welte gebilligte Annahme zurück, daß das עבר ſowohl das dieſſeitige als das jenſeitige Gebiet eines Fluſſes bezeichne. Wäre dieß, ſo ließe ſich gar kein Grund abſehen, warum nicht auch in den übrigen Büchern das בעבר הירדן von dem cisjord. Lande vorkomme. Der Gebrauch des בעבר הירדן im Buche Joſua erklärt ſich aber von unſerer Annahme aus daraus, daß bis zur vollendeten Eroberung die bereits eroberte Gegend jenſeits des Jordan die eigentliche Heimath der Iſr. war. Ob ein Zeitgenoſſe Verf. des Buches iſt oder nicht, macht dabei keinen Unterſchied. Auch ein ſpäterer konnte dieſe Bezeichnung gebrauchen, indem er ſich in die Verhältniſſe zur Zeit Joſuas hineinverſetzte. Bis zur vollendeten Eroberung waren die Iſraeliten für die Landeseinwohner und dieſe für die Iſr. die Jenſeitigen.

Cap. 22, V. 2—21.

Balak, der König Moabs, ſucht im Verein mit den Älteſten Midians der vermeintlich von Iſrael drohenden Gefahr dadurch zu begegnen, daß er, verzweifelnd an der Macht ſeiner Götter zu helfen, eine Geſandtſchaft an Bileam ſendet, der durch die Thaten, die er im Namen Jehovahs, deſſelben Gottes, von dem Iſrael ſeine Größe und ſeine Erfolge ableitete, verrichtete, weit berühmt war, mit der Aufforderung daß er Iſrael fluche, und es alſo des Schutzes ſeines Gottes beraube. Bileam wird zwar durch Habſucht und Ehrgeiz ſo weit verleitet, daß er den Antrag des Königs nicht, wie er geſollt hätte, ſogleich zurückweiſt, aber er hat doch ſo viel Gottesfurcht, daß er dieß thut, nachdem der Herr ihm ausdrücklich verboten hat, dieſem Antrage zu entſprechen. Einer zweiten Geſandtſchaft des Königs tritt er mit der entſchiedenen Erklärung entgegen, er werde nie etwas anderes reden, als was der Herr ihm gebiete, doch verleitet ihn ſeine Leidenſchaft zum zweiten Male den Herrn zu fragen, ob er nicht dem Verlangen des Königs entſprechen dürfe. Hierauf wird ihm die Erlaubniß zur Reiſe ertheilt, jedoch unter einer Bedingung, welche, wie der nicht durch Leidenſchaft Geblendete ſogleich eingeſehen haben würde, dieſelbe völlig zwecklos und unthunlich machte. Bileam aber nimmt die Erlaubniß unbeſehens mit beiden Händen an und reiſt mit den Fürſten Moabs ab.

V. 2. Und Balak, der Sohn Zippors, ſah alles, was Iſrael den Amoritern gethan. V. 3. Und Moab fürchtete ſich ſehr vor dem Volke, weil ſeiner viel, und Moab ward übel zu Muthe wegen der Söhne Iſraels. V. 4. Und Moab ſprach zu den Älteſten Midians: jetzt wird der Haufe ablecken alles, was um uns iſt, wie der Ochſe ableckt das Grüne des Feldes. Balak aber, der Sohn Zippors, war König Moabs zu der Zeit.

V. 5. Und er ſandte Boten an Bileam, den Sohn Beors, nach Pethor, welches an dem Strome, zu dem Lande, da die Söhne ſeines Volkes wohnten, daß ſie ihn riefen, indem er ihm ſagen ließ: ſiehe ein Volk zog aus Ägypten aus, das bedeckt das Angeſicht des Landes, und es iſt gelagert mir gegenüber. V. 6. So komm nun und verfluche mir dieſes Volk, denn es iſt mir zu ſtark, vielleicht werden wir es dann ſchlagen können und vertreiben aus dem Lande; denn ich weiß, wen du ſegneſt, der iſt geſegnet, nnd wem du fluchеſt, der iſt verflucht. V. 7. Und die Älteſten Moabs gingen mit den Älteſten Midians und hatten den Lohn des Wahrſagens in ihrer Hand, und kamen zu Bileam und redeten zu ihm die Worte Balaks. V. 8. Und er ſprach zu ihnen: bleibet hier über Nacht, ſo will ich euch Antwort geben, nach dem, das Jehovah zu mir reden wird. Und es blieben die Fürſten Balaks bei Bileam. V. 9. Und Gott kam zu Bileam und ſprach: wer ſind dieſe Leute da bei dir? V. 10. Und Bileam ſprach zu Gott: Balak, der Sohn Zippors, der König Moabs hat zu mir geſandt: V. 11. Siehe da, das Volk, das aus Ägypten auszieht, und bedeckt das Angeſicht des Landes! jetzt komm, verfluche es mir, vielleicht vermag ich dann zu ſtreiten mit ihm, und vertreibe es. V. 12. Gott aber ſprach zu Bileam: du ſollſt nicht mit ihnen ziehen, du ſollſt nicht verfluchen das Volk, denn es iſt geſegnet. V. 13. Da machte ſich Bileam auf am Morgen und ſprach zu den Fürſten Moabs: ziehet in euer Land, denn Jehovah will mir nicht erlauben, daß ich mit euch ziehe. V. 14. Und die Fürſten Moabs machten ſich auf nnd kamen zu Balak und ſprachen: Bileam wollte nicht mit uns ziehen. V. 15. Da ſandte Balak ferner Fürſten, zahlreicher und geehrter, denn jene. V. 16. Und ſie kamen zu Bileam und ſprachen zu ihm: alſo ſpricht Balak, der Sohn Zippors: laſſe dich doch nicht behindern, zu mir zu ziehen. V. 17. Denn ich will dich ſehr ehren und was du mir ſagſt, das will

ich thun. Komm nur, und verwünſche mir dieſes Volk. V. 18. Bileam aber antwortete und ſprach zu den Knechten Balaks: wenn mir Balak auch ſein Haus voll Silber und Gold gäbe, ſo könnte ich doch nicht überſchreiten das Wort meines Herrn, daß ich thäte Kleines oder Großes. V. 19. Doch bleibet auch ihr die Nacht hier, auf daß ich erfahre, was der Herr weiter zu mir ſagen wird. V. 20. Und Gott kam zu Bileam bei Nacht und ſprach zu ihm: wenn die Männer dich zu rufen gekommen ſind, ſo mache dich auf, ziehe mit ihnen, nur aber, was ich dir ſagen werde, das ſollſt du thun. V. 21. Und Bileam machte ſich auf am Morgen und ſattelte ſeine Eſelin und zog mit den Fürſten Moabs.

V. 2. Was Iſrael den Amoritern gethan, die Niederlage, die ſie den Amoritiſchen Königen Sihon und Og beibrachten, und die Eroberung ihres Landes, war in dem vorherg. Cap. erzählt worden, vgl. auch Deut. 2, 30. 3, 1—8.

V. 3. Das קוץ, fastidire, kommt in der Proſa außer 1 Kön. 11, 25. nur im Pent. vor; auch in der Poeſie in den ſpäteren Büchern nur ſelten, dagegen findet ſich das קוט im Pent. nie. — Nach der gangbaren Annahme ſoll das קוץ hier, wie in Ex. 1, 12.: und ſo wie ſie Iſrael mishandelten, alſo mehrte es ſich und alſo nahm es zu, וַיָּקֻצוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, und Jeſ. 7, 16. nicht in der Bed. Ekel empfinden ſtehen, ſondern in der Bed. ſich fürchten, vgl. beſ. Geſen. zu Jeſ. 1. p. 279. Allein da die Bed. Ekel empfinden von allen als geſichert anerkannt wird (Michaelis, suppl. p. 2176., bemerkt: duobus ll. Gen. 27, 46., Num. 21, 5. taedii fastidiique notio ita apta ut verecundia subeat eam negandi), und da das קוץ grade in dieſer Bedeutung auch in Gen. 27, 46. mit מפני verbunden wird, ſo könnten jedenfalls nur zwingende Gründe veranlaſſen, ſie an einzelnen Stellen aufzugeben. Dazu kommt,

daß die Bed. sich fürchten weder hier noch Ex. 1, 12. passend ist. Hier entsteht, sobald sie angenommen wird, eine bloße Tautologie; in Ex. 1, 12. kann nach dem Zusammenhange von einer Furcht der mächtigen Ägypter vor den ohnmächtigen Israeliten nicht die Rede seyn, sondern nur von dem Misbehagen, was bei ihnen durch die Unwirksamkeit ihrer Maasregeln hervorgerufen wird; im Folgenden, wie sie neue ergriffen. Das Richtige ist: das קוץ wird mit ב der Sache oder Person construirt, welche der Ekel trifft, mit מפני derjenigen, von welcher er ausgeht, durch die er erregt wird. Wo das Object bei dem קוץ nicht ausgedrückt wird, da soll nur im Allgemeinen die Stimmung des Ekels, des Misbehagens, des übel zu Muthe seyns ausgedrückt werden. Der Ekel, das übel zu Muthe seyn, ist hier, worauf auch schon das Fut. mit Vav conv. führt, eine Folge des sich fürchtens. — Daß die Moabiter durchaus keinen Grund hatten, sich vor den Israeliten zu fürchten, erhellt aus Deut. 2, 9., wo es in Bezug auf die Zeit, da die Israeliten in die Gegend Moabs kamen, heißt: „Und es sprach der Herr zu mir: nicht befeinde Moab und nicht streite wider sie; denn nicht geben will ich dir Besitz von seinem Lande; denn den Söhnen Lots gab ich Ar zum Besitze," und noch mehr aus dem Betragen der Israeliten, die mit ängstlicher Sorgfalt jede Verletzung der Gränzen der Moabiter vermieden hatten.*) Die Moabiter beurtheilten aber die Israeliten nach sich selbst, bei de-

*) Israel war nicht durch das Land der Moabiter gezogen, sondern durch die Wüste, welche Moab östlich begränzt, wahrscheinlich auf dem jetzigen Karavanenwege, vgl. v. Raumer Pal. S. 261. — Bei jenem Zuge längs ihrer Ostgränze versahen die Moabiter die Israeliten für Geld mit Brot und Wasser, vgl. Deut. 2, 29. Daß sie damals es noch nicht für nöthig hielten, Maasregeln gegen die Israeliten zu ergreifen, muß als sehr natürlich erscheinen. Sie hofften, daß ihr furchtbarer Besieger Sihon auch jene mit leichter Mühe in die Wüste zurückwerfen werde, woher sie gekommen. Erst als diese Hoffnung zerstört ist, regen sie sich selbst, doch ohne daß sie es wagen, den Siegern ihrer Sieger im offenen Kampfe entgegen[illegible]

nen der Wille der Eroberung grade ſo weit ging, als die Macht, und die nirgends Schranken anerkannten, die von der Liebe oder dem Rechte geſetzt waren. Die Stellung, welche die Iſraeliten gegen die Moabiter und Edomiter einnahmen, die gewiſſenhafte Schonung ihres Eigenthums, daß ſie auch durch ihr unfreundliches Benehmen ſich nicht zu Feindſeligkeiten gegen ſie für berechtigt hielten, beſtätigt, daß ihr göttliches Recht in dem einzigen Falle, wo es behauptet wurde, nicht auf Einbildung beruhte, ſondern Realität hatte.

V. 4. Die Worte, mit denen hier die Moabiter ihre Beſorgniſſe gegen die Midianiter ausſprechen, hatten ohne Zweifel die Aufforderung in ihrem Gefolge, daß ſie ſich mit ihnen in Aufſuchung der Rettungsmittel gegen den gemeinſamen gefährlichen Feind verbinden mögen, und dieſer Aufforderung entſprachen die Midianiter, indem ſie den Rath ertheilten, den ihnen, als einem handelnden Volke, bekannt gewordenen Bileam zur Verfluchung Iſraels zu berufen. *) Daß die Midianiter an der Geſandtſchaft, welche zu Bileam geſchickt wurde, Theil nahmen, erhellt aus V. 7. Die hier erwähnten Midianiter ſind wohl zu unterſcheiden von den Midianitern zwiſchen dem Älanitiſchen Meerbuſen und dem Sinai, bei denen Moſes ſich aufhielt, vgl. Ex. 2, 15. 16. 3, 1., Num. 10, 29. 30., obgleich ſie ohne Zweifel mit ihnen zu demſelben Stamme gehörten. Dieſe Midianiter wohnten im Oſten des Moabitiſchen und des Moabitiſch-Amoritiſchen Gebietes. Daß ſie ſchon geraume Zeit in jenen Gegenden ſich aufhielten, erhellt aus Gen. 36, 35., wonach ſchon der vierte König der Edomiter (der achte gehörte der Moſaiſchen Zeit an) „Midian ſchlug im Gefilde Moabs.“ (Vgl. über das Gefilde Moabs d. geographiſchen Abſchn.) Daß dieſe Midia-

*) Daß die Midianiter ſchon in der Zeit der Patriarchen weite Handelsreiſen unternahmen, erhellt aus Gen. 37, 28.

dianiter in den älteren Zeiten kein sehr streitbares Volk waren, erhellt eben aus dieser St., wonach sie von den Edomitern besiegt wurden, dann aus Jos. 13, 21., wonach Sihon, der König der Amoriter, der den Moabitern den größten Theil ihres Gebietes entriß, sie zugleich tributpflichtig machte, *) eine Abhängigkeit, von der sie nur durch die Besiegung Sihons durch die Israeliten und den Umsturz des Amoritischen Reiches frei wurden, endlich aus den Maasregeln, die sie gegen die Israeliten ergriffen, mit denen im ehrlichen Kampfe sich zu messen ihnen nicht einfiel, und aus der Leichtigkeit ihrer Besiegung in dem gegen sie unternommenen Rachekriege. In der Richterperiode aber wurden ihre streifenden Schaaren in Verbindung mit Amalek und den Söhnen des Ostens den Israeliten furchtbar, vgl. Richt. 6. 7. 8. Seit Gideon verschwinden diese östlichen Midianiter, welche nach der jedoch zweifelhaften Annahme des Onom. eine Hauptstadt Midian hatten **) (Städte hatten sie jedenfalls, vgl. Num. 31, 10., wo „alle ihre Städte und ihre Hirtendörfer" erwähnt werden), aus der Geschichte. Während hier nur von „Ältesten Midians" die Rede ist, werden in Num. 31, 8. fünf Könige der Midianiter namentlich aufgeführt, welche in dem Rachekriege Israels getödtet wurden. In Jos. 13, 21. werden dieselben als Fürsten, נְשִׂיאֵי, bezeichnet. Das „Älteste"

*) Die Fürsten Midians werden dort die Vasallen Sihons genannt: „und das ganze Reich Sihons, des Königs der Amoriter, welcher herrschte zu Hesbon, welchen Moses schlug, und die Fürsten Midians, Evi u. s. w., die Vasallen (נְסִיכֵי) Sihons, die Bewohner des Landes" (im Gegensatze gegen die eingedrungenen Amoriter; auch dieser Beisatz zeigt, daß die Midianiter schon längere Zeit in jenen Gegenden ansäßig waren). Diese beiläufige Notiz, ein vorübergehendes Verhältniß betreffend, und die Gewähr ihrer Zuverlässigkeit in sich selbst tragend, ist in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Buches Josua wohl zu beachten.

**) Sed alia civitas est ὁμώνυμος ejus (der Stadt Madian am rothen Meere) juxta Arnonem et Areopolin, cujus nunc ruinae tantummodo demonstrantur, vgl. v. Raumer, Pal. S. 276.

iſt die allgemeine Bezeichnung der Midianitiſchen Obern, die offenbar, wie die Iſraeliten, eine patriarchaliſche Verfaſſung hatten. Die mächtigſten unter den Obern der einzelnen Stammesabtheilungen, die zuſammen den Rath des Volkes bildeten, wurden durch den Titel der Fürſten oder Könige ausgezeichnet. — Die Worte, mit denen der König Moabs die Älteſten Midians auf die Größe der drohenden Gefahr aufmerkſam macht: „Jetzt wird die Menge ablecken alle unſere Umgebungen, wie der Stier ableckt das Gras des Feldes" ſind höchſt paſſend in dem Munde eines Hirtenfürſten und erinnern lebhaft an die ſinnliche Anſchaulichkeit in den Reden der Wilden. — Das „und Balak, der Sohn Zippors, war König Moabs zu dieſer Zeit" iſt dadurch veranlaßt worden, daß der Verf. erſt von Balak, dem Sohne Zippors, geredet hatte, und dann von Moab, ohne das Verhältniß näher zu bezeichnen, in dem beide zu einander ſtanden. Für die Zeitgenoſſen, an die der Verf. beim Schreiben zunächſt dachte, war eine ſolche nähere Bezeichnung unnöthig Der Verf. fügt ſie aber nachträglich hinzu, weil er ſich erinnert, daß er zugleich für die Nachwelt ſchreibt, die von dem Verhältniſſe Balaks und Moabs zu einander nur ſo viel wußte, als er ihr ſagte. — Daß neben den Moabitern und Midianitern auch die Ammoniter an der Verbindung gegen Iſrael Theil nahmen, folgt nicht, wie mehrfach angenommen worden, aus Deut. 23, 4. 5.: „nicht kommen ſoll der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn, — weil ſie euch nicht empfingen mit Brot und Waſſer auf dem Wege, da ihr auszoget aus Ägypten, und weil er gedungen (שָׂכַר) gegen dich den Bileam" u. ſ. w. Vielmehr wird dort die von einem Theile verübte Unthat dem Ganzen zugeſchrieben, wegen der Einheit des Stammes, grade ſo wie in Richt. 11. der König der Ammoniter die eigentlich die Moabiter angehende Sache als die gemeinſame des Stammes betreibt: „Iſrael hat mein Land genommen." Daß die Söhne

Ammons nicht Theil genommen, darauf führt vielmehr das sich auf das Volksganze beziehende שִׁכֵּר, im Gegensatze gegen das auf die Theile sich beziehende קְדֵמוּ. Daß die Nichttheilnahme der Ammoniter an der Beschickung Bileams eine zufällige, die Betrachtung der Schuld als einer Gesammtschuld eine legitime, geht schon daraus hervor, daß an der zuerst berührten Verschuldung die Ammoniter wirklich Theil nahmen, und dadurch zeigten, daß die unbrüderliche lieblose Gesinnung, deren einzelner Ausfluß der Plan Moabs war, auch ihnen angehörte.

V. 5. Das פְּתוֹרָה, was offenbar der Name des Ortes ist, wo Bileam wohnte, mit dem ה locale, nahm die Vulg. als Appell. und als Bezeichnung Bileams und gab es durch ariolum wieder. Vielleicht könnte man dabei als richtig die Ableitung von dem verbo פתר beibehalten, was von der Deutung der Träume in Gen. 41, 8. (vgl. das פִּתְרֹן in 40, 8. 11. 41, 11.) vorkommt, und annehmen, daß der Wohnort Bileams seinen Namen von den Inhabern geheimer Künste trug, die dort einen Hauptsitz hatten. Daß in späteren Zeiten die Babylonischen „Weisen" sich besonders in einzelnen Städten concentrirten, ungefähr nach Weise der Ägyptischen und Israelitischen Priesterstädte, erhellt aus Plinius, h. n. 6. 25., Strabo 16, 1., vgl. Münter, Rel. der Babyl. S. 86. Daß Bileam als Beschwörer und Wahrsager nicht vereinzelt an seinem Orte dastand, scheint aus dem Namen seines Vaters zu erhellen, vgl. S. 21. Natürlich kann hier aber nur von einer unsichern Muthmaßung die Rede seyn, gegen die noch das geltend gemacht werden kann, daß dem Hebr. פתר im Aram. das פשר entspricht. — Daß schon in alter Zeit Verkehr statt fand zwischen der Gegend am Euphrat und der jenseits der sie begränzenden Arabischen Wüste, erhellt u. A. aus Gen. 36, 37., wonach einer der Edomitischen Könige aus Rechoboth am Euphrat war. — Der Zusatz: „das Land der Söhne seines Volkes," soll darauf aufmerk-

ſam machen, daß Bileam in Aram nicht etwa in der Weiſe Jakobs wohnte, vielmehr nach Geburt und Herkommen ein Aramäer war. Dieß diente dazu, die Bedeutung ſeiner Ausſprüche zu erhöhen, die Thatſache, daß er Iſrael ſegnete, in um ſo wunderbarerem Lichte erſcheinen zu laſſen.

V. 6. Wie thöricht das Anſinnen war, das Balak an Bileam ſtellte, die Hoffnung, die er auf ihn gründete, das wird treffend von Calvin entwickelt. Er ſagt u. A.: cupit Balak divinitus liberari a periculo: modum comminiscitur, si exorcismos redimat a mercenario propheta. Atqui hoc modo deum suis figmentis obstringit ac subjicit. — deum a se ipso separat. sciscitari primo oportuerat, quaenam esset dei voluntas et ad eum placandum sincera fide preces concipere, quod praecipuum omittens, tantum venali benedictione contentus est. Balak ſteht aber mit ſeinem Wahnglauben durchaus nicht vereinzelt da, vielmehr iſt die Meinung von einer Gewalt, welche die den Gottheiten nahe Stehenden über ſie ausüben können, von der Wirkſamkeit von Zauberformeln und Bannſprüchen weit durch das Heidenthum verbreitet. Claſſiſch iſt in dieſer Beziehung die St. Plin. hist. nat. 38, 3 ff. (vgl. Hartung, Religion der Römer 1. S. 103 ff.): „Es iſt eine große und noch immer unentſchiedene Frage, ob Worte und Zauberſprüche eine Wirkung haben. Zwar die perſönliche Überzeugung aller Vernünftigen verwirft ſie, allein im Allgemeinen beharrt die Praxis jeder Zeit feſt auf dem Glauben ohne ſich daran zu kehren. — — Rückſichtlich dieſer ganzen Streitfrage haben unſere Vorfahren ſtets nur dieſe Überzeugung gehegt, und ſogar das Schwerſte nicht für unmöglich gehalten, nämlich Blitze zu entlocken, wie ſeines Ortes von uns gezeigt worden iſt. Lucius Piſo meldet im 1ſten Buche ſeiner Annalen, der König Tullus Hoſtilius habe nach Numa's Vorſchrift den Jupiter durch dieſelben Ceremonien wie dieſer, vom Himmel herabzuziehen verſucht:

weil er aber im Ritus etwas verſah, ſo ſey er vom Blitze erſchlagen worden; viele andere melden, daß durch Worte das Schickſal mächtiger Staaten und die Bedeutung der ſie betreffenden Anzeichen verändert zu werden vermögen. — — — Verrius Flaccus führt glaubwürdige Gewährsmänner dafür an, daß man bei der Beſtürmung von Städten vor allem die Schutzgottheiten durch die Römiſchen Prieſter herauszubeſchwören pflegte, und ihnen einen gleichen oder noch anſehnlicheren Dienſt als zu Rom verſprach. (Die Formel, bemerkt Hartung in der Note, findet ſich bei Macrob., Sat. 3, 9., aufbewahrt. Ein Beiſpiel gibt Livius 5, 21 ff.) Und dieſe Ceremonie iſt in der Disciplin der Auguren noch erhalten, auch iſt bekannt, daß eben darum die Schutzgottheit Roms verheimlicht wurde, damit von den Feinden nicht ein Gleiches vorgenommen würde." Plutarch, in dem Leben des Craſſus p. 553., ſagt, nachdem er über die Flüche berichtet, womit der Volkstribun Attejus Capito den Craſſus belegte, als er zum Kriege gegen die Parther ausziehen wollte: „dieſen geheimen und alten Flüchen legen die Römer ſolche Kraft bei, daß Niemand entgehe, der damit belegt worden;" vgl. über Zauberei und Beſchwörung bei den Griechen Creuzer Th. 1. S. 180. d. Mythol. — Mehrere, z. B. Mark z. d. St., haben gemeint, es handle ſich hier nicht um bloßen Wahn, Bileams über Iſrael geſprochener Fluch würde wirklich kräftig geweſen ſeyn, ſich darauf berufend, ſonſt könne nicht die Abwendung dieſes Fluches als eine große Iſrael erzeigte Wohlthat geprieſen werden, wie dieß in Deut. 23, 5.: „Und der Herr dein Gott wollte nicht hören auf Bileam und der Herr dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen; denn es liebt dich der Herr dein Gott." Joſ. 24, 10.: „Und nicht wollte ich hören auf Bileam, und er ſegnete euch, und ich errettete euch aus ſeiner Hand," Mich. 6, 5., Neh. 13, 2., geſchehe. Dieſer Grund aber iſt von keiner Bedeutung: auch die Abwendung des an ſich un-

wirkſamen Fluches bleibt eine Wohlthat, da er durch den Aberglauben derer, die ihn vernahmen, Iſraels nicht weniger wie ſeiner heidniſchen Feinde, die Bedeutung erhalten mußte, die er an ſich nicht hatte, auf die Feinde eine kräftigende, auf Iſrael eine entmuthigende Wirkung ausüben. Dazu kommt, daß die göttliche Wirkung nicht bei der Abwendung des Fluches durch Bileam ſtehen blieb, daß ſie ihn auch zwang zu ſegnen, und daß der Segen aus dieſem Munde ein mächtiger Erweis der Erwählung Iſraels war. Gegen jene Anſicht aber entſcheidet der ſchon im Namen ausgeſprochene Begriff Jehovahs: in ſeinem, des unbedingt ſelbſtſtändigen Gebiete, kann von Gewalt und Zwang nicht die Rede ſeyn; ſeine Diener ſind in Segen und Fluch unbedingt von ihm abhängig; die Bedeutung ihrer Ausſprüche iſt allein dadurch bedingt, daß ſie als treue Dollmetſcher ſeinen Willen kund thun, welchen klar zu erkennen ihre einzige Prärogative bildete. Nur in dieſem Sinne verfluchte z. B. Noah den Ham, ſegnete Iſaac den Jakob. Grade daß dem Heidenthum die Erkenntniß eines wahrhaft abſoluten Gottes fehlt, iſt der Grund der Entſtehung jenes Wahnglaubens. Götter von Menſchen gemacht können nie ihren Urſprung verläugnen, nie ſich der Abhängigkeit von denen völlig entziehen, die ſie erzeugt haben. Bileam ſelbſt aber tritt jener Meinung entſchieden entgegen: er erklärt wiederholt und nachdrücklich, daß er in Segen und Fluch unbedingt von Jehovah abhängig ſey, deſſen Willen kein Sterblicher zu ändern vermöge, vgl. 22, 18. 23, 8. 12. und ganz beſonders 23, 19. 20. Wie feſt er überzeugt war, nichts ohne Gott zu vermögen, davon gibt noch ſein ſpäterer Rathſchlag der Verführung Beweis, der eine thatſächliche Ablehnung der von Balak ihm beigelegten Macht iſt, eine Veränderung in Gott zu bewirken. — Das „vielleicht werden wir es ſchlagen können" iſt Mehreren als unvereinbar mit dem folgenden, eine unbedingte Zuverſicht auf Bileams magiſche Gewalt ausſprechen-

den: „denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du flucheſt, der ist verflucht,“ erschienen, und sie haben deshalb dem אֵלִי eine andere Bed. beilegen wollen. Allein wenn auch Balak die unbedingte Überzeugung von der Wirksamkeit des Fluches Bileams hatte, so konnte er doch immer zweifeln, ob dieser Fluch Israel so tief herabbringen werde, daß er mit seiner durch die Amoriter so sehr geschwächten Macht ihnen überlegen sey, und es war schon genug Vertrauen auf Bileams Virtuosität, wenn er sich in dieser Beziehung auch nur zur Hoffnung erhob, da er, abgesehen von der Wirkung jenes Fluches, gar nicht auch nur daran denken konnte, sich mit Israel zu messen.

V. 7. Das קֶסֶם heißt eig. Wahrsagung, dann das Äquivalent für die Wahrsagung und was damit zusammenhängt, die Beschwörung und Verfluchung, wie בְּשֹׂרָה eig. frohe Botschaft, dann in 2 Sam. 4, 10., wie das Griech. εὐαγγέλιον, der Lohn für frohe Botschaft, חַטָּאת, Sünde, dann das Äquivalent für die Sünde, das Sündopfer. Was die Gesandten Bileam mitbrachten, war nur das Handgeld, vgl. V. 17.

V. 8. Während mehrere Neuere sich durch den frommen Schein täuschen lassen, den Bileam in dieser ersten Antwort und in dem Folgenden bis zu V. 21. annimmt, und dann mit dem Abschnitt V. 22—35. nichts anzufangen wissen *), erkannten die Älteren klar die hinter diesem Scheine verborgene Gottlosigkeit: So bemerkt z. B. Calvin: Primo intuitu sanctum obedien-

*) So bemerkt z. B. Hoffmann in der Encycl. von Ersch und Gruber Th. 10. S. 184.: „In der ganzen Relation 4 Mos. 22 ff. ist er als ein treuer und gehorsamer Prophet dargestellt, der nicht auf Gewinn sieht, nichts aus sich selbst sagt, sondern blos die göttlichen Eingebungen ausspricht; auffallend ist es daher, daß ihm Jehovah gezürnt und deshalb ihm auf dem Wege zum Könige von Moab einen Engel in den Weg gestellt habe, 4 Mos. 22, 22—35. Diesen Widerspruch hat man vielfach zu lösen versucht; es ist wohl der ganze Abschnitt V. 22—35., wenn auch nicht mit Winer für eine durch Num. 31, 16. veranlaßte Interpolation, doch für ein aus anderer Quelle entlehntes Stück zu halten.“

tiae studium prae se fert, dum nihil tentare audet nisi dei permissu et recusat pedem movere donec responsum acceperit. Sed eum sollicitat occulta cupiditas, ut quod rectum non esse sentit, a deo tamen quasi licitando impetret. Bileam kannte die Erwählung Iſraels. Der Inhalt ſeiner Weiſſagungen zeigt dieß, beſonders das Ruhen derſelben auf den Verheißungen an die Patriarchen, die er vielfach im Herzen bewegt haben muß. Er wußte alſo ohne Jehovah zu fragen, was den Geſandten zu antworten war, und wenn er dennoch fragt, ſo erklärt ſich dieß nur daraus, daß die Neigung ſeine ohnedem klare Erkenntniß verdunkelt, ihm als möglich und durch Bitten erreichbar dasjenige darſtellt, deſſen Unmöglichkeit ihm wohl bewußt war. So weit reicht aber doch ſeine Gottesfurcht, daß er, wenn der Herr ſeiner Neigung ungünſtig entſcheidet, nicht dieſer, ſondern ihm folgen will. Annahmen, wie die von de Geer, er habe, entſchloſſen ſeiner Neigung zu folgen, blos vorgegeben, er wolle Jehovah befragen, um ſich größere Auctorität und Ehre zu erwerben, gehen aus Mangel an Einſicht in den Character Bileams hervor. — Das „bleibet hier die Nacht" an u. St. und in V. 19., ſo wie das: „und Gott kam zu Bileam Nachts" in V. 20. zeigt, daß Bileam der göttlichen Einſprachen gewöhnlich in der Nacht theilhaftig wurde. Daraus folgt aber nicht, daß Gott Bileam im Traume ſich kund gab, wie dem Abimelech nach Gen. 20, 3., dem Laban nach Gen. 31, 24., wogegen das zu ſprechen ſcheint, daß hier die Mittheilung Gottes zuverſichtlich erwartet wird, was auf den Traum nicht zu paſſen ſcheint, während ſie dort gänzlich unerwartet erfolgt. Auch für die zweite Weiſe der Manifeſtation Gottes an die Propheten, durch das Geſicht, vgl. Num. 12, 6., war die Nacht mit ihrer die Eindrücke der äußern Sinnenwelt hemmenden Dunkelheit und Stille beſonders geeignet. Wie ſehr Bileams Verkehr mit Gott von dieſen äußeren Bedingungen abhängig war, zum

Beweiſe ſeines niederen Standpunctes, der es ihm nicht erlaubte, ſich auf rein innerlichem Wege gegen die Welt abzuſchließen, erhellt aus C. 24. V. 3. und V. 15, vgl. z. b. St.

V. 9. Als eine wahrhaft göttliche mußte ſich die Erſcheinung Bileam deutlich kund geben; ſonſt würde er ihr nicht wider ſeine Neigung gefolgt ſeyn. Das „wer ſind jene Männer" dient nicht blos zur Anknüpfung des Geſprächs, ſondern ſoll zugleich durch den ernſten und ſtrafenden Ton, in dem es ohne Zweifel geſprochen wurde, ſein ſchlummerndes Gewiſſen wecken, ihn zum Nachdenken über den Antrag jener Männer hinführen, und die Kraft der ſündigen Neigung brechen, welche ihn in eine falſche Stellung zu jenem Antrage gebracht hatte: Calvin: interrogando, qui sint viri illi, perversum ejus affectum oblique castigat.

V. 15. Den erſten Geſandten Balaks war wahrſcheinlich nicht unbemerkt geblieben, daß Bileam ſie nur mit widerſtrebendem Gemüthe entließ, und ſie hatten zugleich die Leidenſchaften erkannt, welche ihn ihrem Antrage geneigt machten, ſeinen Ehrgeiz und ſeine Habſucht. Auf dieſe Leidenſchaften war die zweite Geſandtſchaft berechnet, in ihrer Zuſammenſetzung aus „Fürſten zahlreicher und geehrter als jene" und in ihren lockenderen Anträgen. Auf dieſe Weiſe hoffte Balak leicht ſein früheres Widerſtreben zu überwinden, ſey es nun, daß er daſſelbe, wie es wahrſcheinlich iſt, aus einem Reſte ſchwächlicher Gottesfurcht ableitete, oder daß er es nur für einen Kunſtgriff hielt, wodurch er beſſere Bedingungen erhalten wollte (Calvin: flexiloqua sua excusatione visus est accendere desiderium stulti regis, quo pluris suam maledictionem venderet).

V. 17. Das: „ich werde dich ſehr ehren" will Clericus blos auf die Geſchenke, die Verehrungen, das Honorar beziehen. Allein ſo wenig dieſe, wie die Antwort Bileams zeigt, auszuſchließen ſind, ſo zeigt doch das: „Fürſten zahlreicher und

ter denn jene" in V. 15. und der Umſtand, daß Balak ihm bis an die Gränze ſeines Gebietes entgegengeht in 22, 36., daß das ehren nicht blos in Geſchenken beſtand.

V. 18. Der in dieſem V. enthaltene erſte Theil der Antwort Bileams darf nicht von dem zweiten iſolirt werden, den der folgende mittheilt, der Aufforderung an die Geſandten dazubleiben, damit er vernehme, was der Herr ferner zu ihm rede: Calvin: etsi autem videtur impostor in hoc secundo responso longe animosior, quam prius, mox tamen detecto fuco prodit duplicem animum. Mit Recht bemerkt Calvin in Bezug auf dieſen zweiten Theil: huc tendit conatus Bileami, ut deus retractando se ipsum abneget, welche Abſicht er als eine plus quam sacrilega impietas bezeichnet. Er wagt es nicht gradezu wider Gott zu handeln, aber in ſündiger und thörichter Verblendung hofft er, daß Gott ſeiner Leidenſchaft zu Liebe ſeinen Willen ändern und ſomit ſein Weſen, auf dem derſelbe beruhte, verläugnen werde. Übrigens zeigt ſchon das: „wenn Balak mir gibt ſein ganzes Haus voll Gold und Silber," daß die Anerbietungen des Königs auf Bileam einen tiefen Eindruck gemacht haben, und daß er ihm gern zu Willen ſeyn möchte, wenn er nur dürfte. — Das: „ich vermag nicht" bezeichnet nicht ein phyſiſches, ſondern ein moraliſches Unvermögen, beruhend auf ſittlicher Scheu vor Gott und Furcht vor ſeiner Strafe. Das: „zu überſchreiten den Mund des Herrn" wird erläutert durch 1 Sam. 15, 24.: „und Saul ſprach zu Samuel: „ich habe geſündigt, denn ich habe überſchritten, עברתי, den Mund des Herrn, und deine Worte," vgl. das parallele: verachten das Wort des Herrn, in V. 23., und das entgegengeſetzte: hören auf die Stimme des Herrn, in V. 22. Hiernach iſt den Mund des Herrn überſchreiten ſ. v. a. ſeine Befehle übertreten, vgl. das: den Bund des Herrn überſchreiten, in Deut. 17, 2., Joſ. 23, 16. Daß in dem: „zu thun

Kleines oder Großes" das Thun ſich nicht auf die That im engeren Sinne bezieht, ſondern auf das Wort, erhellt aus der Natur der Sache — das Handeln, das von Bileam verlangt wurde, war ja ein Reden —, aus der Vergleichung des: „nur das Wort, das ich zu dir reden werde, das ſollſt du thun," in V. 20., und ganz beſonders aus C. 24, 13., wo das: „ich vermag nicht zu überſchreiten den Mund des Herrn, zu thun Gutes oder Böſes aus meinem Herzen" erklärt wird durch das gleich darauf folgende: „was der Herr reden wird, das werde ich reden."

V. 20. Wie die hier ertheilte Erlaubniß Gottes zur Reiſe mit der früheren abſchläglichen Beſcheidung, und dem folgenden „Gott zürnte, daß er ging," und dieß Letztere wieder mit der neuen Weiſung mit den Moabitiſchen Geſandten zu ziehen in V. 35., in Einklang zu bringen ſey, iſt in den Beiträgen Th. 3. S. 469. gezeigt worden. Da dieſe Erörterung für das Verſtändniß der Geſchichte Bileams von nicht geringer Bedeutung iſt, ſo glauben wir ſie für diejenigen, welchen die Beiträge nicht zur Hand ſind, in der Note mittheilen zu müſſen. *) Hier nur ſo

*) „Gott der Unwandelbare — bemerkt Hartmann S. 499. — verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen, V. 12., und morgen, als er ſich anders bedacht, befiehlt er die Reiſe in Geſellſchaft derſelben anzutreten, V. 20. Und als er nun auf den Weg ſich begeben, entflammt nach V. 22. Jehovahs Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch dieſe ihm ganz unerklärliche Erſcheinung beſtürzt gemacht, einlenken will, erhält er in V. 35. plötzlich die Weiſung, nein, du ſollſt mit den Leuten ziehen."

Daß hier ein Mißverſtändniß zu Grunde liegt, ſteht ſchon von vorn herein feſt. Schon der Name Jehovah leiſtet Bürgſchaft dafür, daß kein Iſraelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine ſo kindiſche Wandelbarkeit zuzutrauen. Und dann, Bileam ſelbſt ſagt C. 23, 19.: „Gott iſt kein Menſch, daß er lüge und kein Menſchenſohn, daß ihn gereue, ſollte er ſprechen und nicht thun, und reden und nicht ausführen?" Er und der Verf., der ihn redend einführt, haben alſo die klarſte Erkenntniß von der Unwandelbarkeit Gottes.

In V. 6—17. war immer von dem Gehen in enger Verbindung mit dem Verfluchen die Rede geweſen. Vgl. V. 6.: „und jetzt gehe doch, verf

viel: Das: „wenn die Männer gekommen ſind dich zu rufen“ iſt nur nach Bileams von ſündiger Neigung beherrſchter Mei-

---

fluche mir dieſes Volk,“ V. 11.: „Gehe, verfluche es mir,“ V. 12.: Und Gott ſprach zu Bileam: nicht ſollſt du gehen mit ihnen, nicht ſollſt du verfluchen dieſes Volk.“ Gehen iſt hier ſo ſehr = verfluchen, daß die copula ausgelaſſen wird. V. 14. 16. 17. Wie konnte dieß auch anders ſeyn? Weder Balak noch Bileam war mit dem Gehen an ſich gedient. Balaks Trachten nach Vernichtung der Iſraeliten und Bileams Geld- und Ehrgeiz fand ſeine Rechnung nicht dabei.

In V. 20. wird dieſe Verbindung durch einen beſchränkenden Zuſatz aufgehoben: „Und Gott kam zu Bileam bei Nacht und ſprach zu ihm: wenn um dich zu rufen die Männer gekommen ſind, ſo mache dich auf, gehe mit ihnen; nur das Wort, das ich zu dir reden werde, ſollſt du thun.“ Da das frühere Verbot gegen das Gehen in concreto, in einer beſtimmten Abſicht gerichtet geweſen, hier aber nur das Gehen in abstracto erlaubt wird, ſo wird dem Bileam hier nichts erlaubt, was ihm früher verboten worden. Im Gegentheil, das frühere Verbot wird in der der Erlaubniß angehängten Clauſel ausdrücklich wiederholt.

Wegen des Zuſatzes: nur das Wort u. ſ. w., kann das: mache dich auf, gehe, nur permiſſiv aufgefaßt werden, worauf auch das: wenn dieſe Männer gekommen ſind dich zu rufen, hinführt. Wenn du einmal meinſt, die Einladung nicht ganz zurückweiſen zu können, ſo magſt du immerhin gehen.

Der Sache nach war, wie ſchon bemerkt, das Verbot des Gehens in concreto zugleich gegen das Gehen überhaupt gerichtet, da dieß außer dem verbotenen keinen vernünftigen Zweck haben konnte. Daß beides hier von einander getrennt, das Eine verboten, das Andere erlaubt wird, geſchieht nur mit Beziehung auf Bileams ſündige Neigung. Es war von Anfang an Gottes Wille, daß Bileam gehen ſollte. Gott will ihn als Mittel zu ſeinen Zwecken gebrauchen. Dieß kann aber erſt dann geſchehen, nachdem in ihm die Neigung ſich geltend gemacht hat, Gott als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen. Zuerſt alſo wird ihm das an ſich Gute gerathen, das Gehen, das ihm zum Untergange gereichen ſollte, einfach unterſagt. Nachher wird ihm zur Strafe für ſeine ſündige Neigung das Gehen an ſich erlaubt.

Man hat gar nicht nöthig, mit de Geer, de Bileamo. Ütrecht 1816 S. 39., u. A. den 22ſten Vers durch gezwungene Erklärungen zu martern. Das: und es entbrannte der Zorn Gottes, daß er ging, erklärt ſich nach dem Bemerkten von ſelbſt. Es war unnöthig hinzuzuſetzen, um Iſrael zu verfluchen oder etwas der Art, wie der Araber der Sache nach ganz richtig überſetzt: ideo quod lucri cupiditate ductus abierat. Denn hätte Bileam nicht eine böſe, dem Befehle Gottes zuwiderlaufende Abſicht gehabt, ſo würde er gar nicht gegangen ſeyn. Er dachte: habe ich erſt die Erlaubniß zum Gehen, ſo wird ſich das Andere ſchon finden.

Da Gottes Zürnen gegen das Gehen Bileams in gewiſſer Abſicht

nung ein Grund: ſolche Ehre und ſolchen Gewinn kann man doch nicht abweiſen. Eben weil der Grund nur ein ſubjectiver, kann auch das: gehe, nur permiſſiv aufgefaßt werden, und über Bileam ergeht mit Recht der Zorn Gottes, „weil er — nach Lüderwalds Ausdrucke — die mindere Zulaſſung der ſtärkeren und poſitiven erſten Unterſagung vorgezogen," in der ſeinem Gewiſſen anheimgeſtellten Sache gegen ſein Gewiſſen entſchieden hatte. In V. 35. ſind, obgleich die Worte denen in unſerm Verſe ziemlich gleich ſind, doch die Umſtände weſentlich verſchieden. Bileam hatte jetzt einmahl ſein Wort an die Moabitiſchen Geſandten gegeben. Er konnte jetzt mitgehen in der einfachen Abſicht es zu erfüllen, während früher, wo es in ſeiner Gewalt ſtand Ja oder Nein zu ſagen, das Mitgehen eine Verſündigung war. Man kann es auch als Strafe für Bileam betrachten, daß ihm jetzt das Mitgehen nicht blos erlaubt, ſondern auch befohlen wurde. Die Reiſe, die er früher im Dienſte ſeiner ſündigen Neigung unternommen, muß er jetzt, nachdem jede Hoffnung zu ihrer Befriedigung verſchwunden, im Dienſte Gottes fortſetzen.

Cap. 22, V. 22—35.

Pſychologiſch vollkommen begründet iſt die Annahme de Geers, daß der hier erzählte Vorfall ſich ziemlich in der Nähe des Moabiterlandes zugetragen habe. Je näher Bileam dem Ziele ſeiner Reiſe kam, deſto mehr übten die Ehren und Güter, die ſeiner dort harrten, wenn er dem Verlangen des Königs ent-

---

gerichtet iſt, ſo ſteht es nicht damit in Widerſpruch, wenn ihm nachher das Gehen an ſich erlaubt wird. Das הַדֶּרֶךְ in V. 32.: „Denn der Weg iſt verderblich vor mir," verſteht Bileam fälſchlich von der Reiſe in abstracto, ganz natürlich, da er nur gegangen war um zu thun was er nicht thun ſollte. In V. 35. wird er belehrt, daß die Reiſe in concreto gemeint

ſprach, eine anziehende Gewalt über ihn aus. Erſt nach und nach konnte die Leidenſchaft ſein Herz alſo verblenden, daß er für das vor Augen liegende keine offnen Augen mehr hatte. In der Nähe der Verſuchung endlich war die kräftige Warnung beſonders gut angebracht.

Der Ehrgeiz und die Habſucht, die ſich ſchon früher kräftig bei Bileam geregt hatten, nahmen auf der Reiſe mehr und mehr überhand und drohten die letzten Reſte der Gottesfurcht zu erſticken. Blieb er ſich ſelbſt überlaſſen, ſo ſtand zu erwarten, daß er, dem Anſinnen Balaks Folge leiſtend, Iſrael fluchte. Dieſer Fluch würde allerdings an ſich bedeutungslos geweſen ſeyn. Allein für das Bewußtſeyn Iſraels und das ſeiner Feinde hatte er große Bedeutung. Bei dem großen Rufe, der ihm voranging, mußte er auf Iſrael niederſchlagend, auf die Feinde erhebend wirken, und das um ſo mehr, da Bileam ſich als Diener des Gottes Iſraels darſtellte. Sprach er dagegen ſtatt des verlangten Fluches Segen aus, ſo mußte dieß eine um ſo mächtigere Wirkung ausüben, da er hierin gegen ſeinen eignen Vortheil handelte, der ihm, wie allgemein bekannt war, ſehr am Herzen lag. Eine die natürliche Entwickelung durchbrechende Einwirkung Gottes war daher hinreichend indicirt. Die Art, wie er ſich zu der göttlichen Manifeſtation Anfangs verhielt, zeigt hinreichend, wie weit es ſchon mit ihm gekommen, wie nöthig dieſelbe war, wenn der Fluch gehindert werden ſollte. Die Erſcheinung des Engels des Herrn, die ſelbſt der Eſelin ſichtbar iſt, entzieht ſich ſeinem durch die Sünde verdunkelten Auge. Cum magno prophetae dedecore — bemerkt Calvin — patefacta fuit prius asinae angeli gloria. — — visiones extraordinarias ante jactabat, nunc quod bestiae oculis expositum est, eum fugit. unde haec tanta caecitas, nisi ex avaritia, qua sic fuerat obstupefactus, ut turpe lucrum sanctae dei vocationi praeferret. Das Widerſtreben der Eſelin, veranlaßt durch die drohende Erſchei-

nung des Engels des Herrn, und bestimmt ihn auf beschämende Weise zu sich selbst zu bringen, leitet er Anfangs aus sträflicher Widerspenstigkeit ab, und sein Zorn richtet sich gegen sie, statt daß er ihn gegen sich selbst hätte richten sollen. Doch da diese Ableitung durch die Worte zurückgewiesen wird, welche die Eselin an ihn richtet, hinweisend auf den treuen Gehorsam, den sie ihm von jeher geleistet, so schlägt er in sich, die Kraft der Sünde wird gebrochen, und dem also Vorbereiteten kann Gott die Augen öffnen, so daß er den Engel mit gezogenem Schwerte vor sich auf dem Wege stehen sieht. Die ernste Warnung und Drohung, die dieser an ihn richtet, findet bei ihm Eingang. Er bekennt, daß er gesündigt hat und erbietet sich zurückzukehren. Da es aber nicht blos in Gottes Absicht liegt, daß er nicht fluchen, sondern daß er segnen soll, so erhält er die Weisung die Reise fortzusetzen; nur solle er nichts anderes reden als was Gott zu ihm reden werde.

V. 22. Und es entbrannte der Zorn Gottes, daß er ging. Und es stellte sich der Engel Jehovahs in den Weg als sein Widersacher. Er ritt aber auf seiner Eselin und seine zwei Knaben mit ihm. V. 23. Und die Eselin sah den Engel Jehovahs im Wege stehen, und sein Schwert entblößt in seiner Hand, und die Eselin bog aus dem Wege und ging auf dem Felde, Bileam aber schlug die Eselin, daß er auf den Weg sie lenke. V. 24. Und der Engel Jehovahs stand auf einem engen Pfade zwischen Weinbergen, da auf beiden Seiten Wände waren. V. 25. Und die Eselin sah den Engel des Herrn, und drängte sich an die Mauer und drängte den Fuß Bileams gegen die Mauer; und er schlug sie noch mehr. V. 26. Und der Engel Jehovahs ging weiter und trat an einen Ort, da kein Weg war zu weichen weder zur Rechten noch zur Linken. V. 27. Und die Eselin sah den Engel Jehovahs und warf sich nieder unter Bileam. Da

entbrannte der Zorn Bileams und er ſchlug die Eſelin mit dem Stabe. V. 28. Und Jehovah that der Eſelin den Mund auf und ſie ſprach zu Bileam: was habe ich dir gethan, daß du mich geſchlagen haſt nun ſchon dreimal? V. 29. Sprach Bileam zur Eſelin: daß du mich höhnteſt; wäre nur ein Schwert in meiner Hand, ſo wollte ich jetzt dich erwürgen. V. 30. Da ſprach die Eſelin zu Bileam: bin ich nicht deine Eſelin, auf der du geritten von jeher bis auf dieſen Tag? Habe ich wohl je gepfleget dir alſo zu thun? Er ſprach: nein. V. 31. Da öffnete Jehovah die Augen Bileams und er ſah den Engel Jehovahs im Wege ſtehen, mit gezogenem Schwerte in der Hand, und er neigte ſich und warf ſich nieder auf ſein Antlitz. V. 32. Und der Engel Jehovahs ſprach zu ihm: warum haſt du deine Eſelin nun ſchon dreimahl geſchlagen? Siehe ich bin ausgegangen als dein Widerſacher; denn verkehrt iſt der Weg vor mir. V. 33. Und die Eſelin ſah mich und wich aus vor mir dreimahl; vielleicht bog ſie (deinetwegen) aus, weil ich ſonſt dich getödtet und nur ſie lebendig behalten hätte. V. 34. Da ſprach Bileam zu dem Engel Jehovahs: ich habe geſündigt, denn ich wußte nicht, daß du mir entgegenſtandeſt im Wege, und nun, ſo dirs nicht gefällt, will ich zurückkehren. V. 35. Und der Engel Jehovahs ſprach zu Bileam: ziehe hin mit den Männern, nur, das Wort, das ich zu dir reden werde, das ſollſt du reden. Alſo zog Bileam mit den Fürſten Balaks.

Die Hauptfrage, welche ſich bei dieſem Abſchnitte darbietet, iſt die, ob das Reden der Eſelin als ein innerlicher oder als ein äußerlicher Vorgang aufzufaſſen ſey, ob die Worte, die ihr beigelegt werden, wirklich und dem äußeren Ohre Bileams und ſeiner Begleiter vernehmlich von ihr ausgingen, oder ob die Rede nur für den inneren Sinn Bileams vorhanden war, er in der Viſion die Worte vernahm. Ehe wir dieſe Frage beantworten, müſſen

müſſen wir bemerken, daß die beiden Anſichten nicht ſo weit von einander entfernt ſind, als es wohl ſcheinen möchte. Bei der innerlichen Auffaſſung bleibt es immer doch Weſensſprache, was die Eſelin redet; ſie ſpricht nichts, als was ihr Anblick dem Seher ſagte; ſie iſt es, die den Propheten ſtraft, die ihr geliehene Stimme iſt nur ihr Dollmetſcher. Bei der äußerlichen Auffaſſung gehört das Sprechen der Hauptſache nach nicht weniger Gott an, als bei der innerlichen; von ihm kommt nicht blos der Gedanke, der das Wort eigentlich erſt zum Worte macht (Bochart, obgleich die äußerliche Auffaſſung feſthaltend, muß doch bemerken: non tamen hic verus fuit asinae sermo. sermo enim est imago mentis. et τὸν λόγον προφορικὸν praecedit ὁ ἐνδιάθετος. at in asina nihil fuit tale. non capiebat animo voces, quas ore suo proferebat), ſondern auch das Wort ſelbſt, zu deſſen Hervorbringung in ihrem Organismus alle Grundbedingungen fehlen. Nur zum Scheine ging alſo auch nach dieſer Auffaſſung die Rede von der Eſelin aus. Die Frage ſtellt ſich alſo eigentlich ſo: hat Gott die Eſelin innerlich oder äußerlich zu Bileam reden laſſen, hat er ihre Weſensſprache alſo Bileam vernehmlich gemacht, daß er das jedenfalls ihm allein angehörige Wort aus dem Munde der Eſelin in ſein äußeres, oder alſo, daß er es in ſein inneres Ohr gelangen ließ. Man ſieht gleich: für die Sache iſt beides vollkommen daſſelbe; die Differenz iſt eine rein formelle. Zur weſentlichen wird ſie nur dann, wenn man den Gegenſatz des innerlich und äußerlich in den des wirklich und nicht wirklich verwandelt, wenn man der Viſion die Einbildung ſubſtituirt.

Für die Äußerlichkeit des Vorganges nun haben die Vertheidiger derſelben, die nicht immer den Unterſchied zwiſchen ihr und der Realität ſcharf genug gefaßt haben, folgende Gründe angeführt. 1. In einem geſchichtlichen Buche und einer einen geſchichtlichen Character tragenden Erzählung ſey es willkührlich, die Innerlichkeit eines Vorganges anzunehmen, wenn dieß nicht

ausdrücklich bemerkt werde. Es ist aber leicht, diesem Grunde eine ganze Anzahl von Fällen aus der heiligen Schrift entgegenzustellen, in denen in historischer Relation über innerliche Vorgänge ohne ausdrückliche Bemerkung, daß sie innerliche seyen berichtet wird, eine Thatsache, welche sich daraus erklärt, daß der Unterschied des innerlich und äußerlich als ein blos formeller den Verff. wenig in Betracht kommt, weshalb sie auch da, wo sie das eine oder das andere bemerken, dieß nur sehr kurz und beiläufig thun. Steht es fest, daß nach der Ansicht der heiligen Schriftsteller Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Realität hatten, wie die im wachen Zustande, und dieß steht ja schon allein durch Num. 12, 6. fest, wo Gesichte und Träume als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet werden, so auch, daß es nicht unbedingt nothwendig war genau zu bezeichnen, wo das eine und das andere stattfand; diese Nothwendigkeit ist nur für das moderne Bewußtseyn vorhanden, dem Vision und Traum an die Einbildung gränzen, und als ganz der Subjectivität angehörend betrachtet werden. Doch wir wollen eine Anzahl von Beispielen innerlicher Vorgänge, die nicht ausdrücklich als solche bezeichnet werden, anführen. Daß Abraham den Befehl, seinen Sohn als Brandopfer darzubringen, im nächtlichen Gesichte erhielt, wird durchaus nicht ausdrücklich gesagt, und doch wird es in dem: „Und Abraham stand frühmorgens auf" in Gen. 23, 3. vorausgesetzt. Ebenso verhält es sich auch mit dem Befehle Gottes an Abraham in Gen. 21, 12. 13., daß er, in Saras Forderung willigend, Ismael und Hagar fortsenden solle, wo auch in V. 14. folgt: „Und Abraham stand frühmorgens auf." In Gen. 15. wird nur das gleich Anfangs erwähnte Wort Gottes an Abraham mit einem einzigen Worte als innerlich an ihn ergangen bezeichnet („es geschah das Wort des Herrn an Abraham im Gesichte" V. 1.), und doch läßt sich nicht zweifeln, daß auch

das Folgende der Vision angehört. Dafür spricht außer der Analogie die Beschaffenheit des Erzählten. Nach V. 5. wird Abraham ins Freie geführt und hingewiesen auf die Sterne am Himmel, dagegen nach V. 11. ist die Sonne erst dem Untergange nahe. Also bei Tage sah Abraham die Sterne am Himmel, was nur in der Vision möglich ist. Auf die Innerlichkeit des Vorganges führt auch der Inhalt von V. 11., der bei der Annahme der Äußerlichkeit ein unbegreiflicher ist. Die beiden in Num. 12. erwähnten prophetischen Zustände erscheinen in diesem Cap. verbunden. Bei Tage hat Abraham eine Vision, V. 1—11., mit Sonnenuntergang verfällt er in einen prophetischen Schlaf, und die mit der in der Vision erhaltenen eng zusammenhängende Offenbarung, die Abraham in diesem erhielt, wird in V. 12—21. erzählt. — Die Erscheinung der Engel, deren Jakob nach Gen. 32, 2. bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien zu Machanaim gewürdigt wurde, muß eine innerliche gewesen seyn nach Analogie der ihr genau correspondirenden, welche Jakob zu Theil wurde, da er nach Mesopotamien hinzog, Gen. 28, 12., von der ausdrücklich bemerkt wird, daß sie im Traume erfolgte. Und doch wird mit keinem Worte bemerkt, daß der Vorgang ein innerlicher. — Innerlich ist schon nach der Analogie dieser unmittelbar vorhergehenden Thatsache auch der Kampf Jakobs zu fassen, obgleich auch bei ihm keine ausdrückliche Bemerkung des Verf. auf die Innerlichkeit hindeutet. Auf die Innerlichkeit führt auch die Stelle Hos. 12, 5.: „und er kämpfte gegen den Engel, siegte ob, weinte und flehte ihn um Gnade." Denn in einem äußerlichen Kampfe und Ringen siegt man nicht durch Gebet und Thränen. (Mich.: modus et medium significatur, quo praevaluit Jacobus, quod ex verbis historiae in Genesi facile colligi et concludi potest et ex inspiratione divina habuit Hoseas.) — Den Busch, welcher mit Feuer brannte und doch nicht verzehrt ward, sah wenigstens na[illegible]

des Stephanus Meinung Moſes in der Viſion. Denn das ὅραμα, durch welches dieſer nach Act. 7, 31. das Geſehene bezeichnet (ὁ δὲ Μωσῆς ἰδὼν ἐθαύμασε τὸ ὅραμα), ſteht im N. T. immer, und namentlich in der Apoſtelgeſchichte ſehr häufig, von Geſichten der inneren Anſchauung, vgl. Act. 9, 10. 10, 3. 17. 19. 11, 5. 12, 9. 11. 18, 9., Matth. 17, 9. — In 1 Sam. 3, 1 ff. wird von der Stimme, die Samuel vernimmt, nicht anders geredet, als ob ſie eine äußerliche geweſen wäre; daß Samuel ſelbſt ſie für eine ſolche hält, geht daraus hervor, daß er meint, Eli rufe ihn. Und doch erhellt, daß der Verf. die Stimme als eine innerliche erkannte, deutlich aus den einleitenden Worten in V. 1.: „und das Wort Gottes war theuer in jenen Tagen, und nicht war Geſicht verbreitet," wonach der Vorgang den Character eines Geſichtes, חָזוֹן, haben muß; dann auch aus V. 15.: „und Samuel fürchtete ſich dieſes Geſicht, מַרְאָה, Eli anzuzeigen." Das מַרְאָה ſteht immer nur von inneren Geſichten, Viſionen. Da die indirecten und beiläufigen Hinweiſungen auf die Innerlichkeit des Vorganges nicht in Betracht kommen können, ſo ſteht es feſt, daß der Verf. innerlich Vorgegangenes ohne weiteres in der Reihe des äußerlich Vorgegangenen erzählt, und wir gewinnen die Berechtigung dieß, wenn Gründe darauf führen, auch an andern Stellen anzunehmen, wo jene indirecten und beiläufigen Hinweiſungen fehlen. — Aus dem N. T. iſt beſonders lehrreich Joh. 12, 28. 29. Der Apoſtel redet dort von einer Stimme, die vom Himmel gekommen, in einer Weiſe, in der wir nur von einer äußerlich vollkommen vernehmbaren reden würden (ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω), und doch erhellt aus dem Folgenden, daß ſie der Hauptſache nach dem Gebiete des inneren Sinnes angehörte, und daß ſie ſich dem äußeren Sinne nur als ein dumpfes Geräuſch kund gab. Nur die geiſtlich Entwickelten vernehmen beſtimmte Worte; die weniger Geförderten merken zwar, daß geſprochen wird, aber

nicht was; der große Haufe vernimmt blos ein Getöse (ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἑστὼς καὶ ἀκούσας, ἔλεγε βροντὴν γεγονέναι· ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν.) Ähnlich verhält es sich auch bei der Bekehrungsgeschichte des Paulus. Auch hier wird in der Erzählung selbst mit keinem Worte angedeutet, daß der Vorgang als ein innerlicher zu fassen, und doch erhellt aus Act. 9, 7.: οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐνεοὶ, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες, und 22, 9.: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες, τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι, daß er der Hauptsache nach ein solcher war. Nur mit ihrem äußersten Ende reichte die Erscheinung in das Gebiet des äußeren Sinnes. Nur von Paulus, dem der innere Sinn geöffnet war, wurde die Gestalt des Redenden gesehen, nur von ihm wurden seine Worte vernommen. Die Umstehenden sahen nur einen Lichtschimmer und hörten nur ein Getöse.

Als den Hauptgrund, weshalb in der Schrift das in der Vision Geschaute und Gehörte so wenig streng von dem mit den äußeren Sinnen Vernommenen geschieden wird, bezeichneten wir schon den, daß die Differenz keine sachliche, sondern nur eine rein formelle ist. Als Nebengrund kann noch das geltend gemacht werden, daß das innere Vernehmen nicht einen reinen Gegensatz des äußern bildet, sondern sich als Product derselben Kraft darstellt, der auch das äußere Vernehmen angehört, so daß der Vernehmende selbst in manchen Fällen nur durch die dazu tretende Reflexion das Innerliche von dem Äußerlichen unterscheiden kann. Faßt man das äußere und das innere Vernehmen als reinen Gegensatz, so sind die schon angeführten Fälle schwer erklärlich, in denen die geistig Entwickelten vor den Rohen nur das Mehr des Sehens und Hörens voraus haben. Dann führt auf eine nahe Beziehung des inneren Vernehmens zu dem äußeren die Stelle 2 Cor. 12, 2—4., wo Paulus be-

kennt nicht zu wissen, ob sein Entrücktwerden in den Himmel ein rein innerlicher, oder zugleich ein äußerlicher Vorgang gewesen sey (εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν). — Wenn Göthe in der bekannten Stelle in seinem Leben Bd. 3. S. 84. sagt: „Ich sah, nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes mich mir selbst, denselben Weg zu Pferde wieder entgegenkommen, und zwar in einem Kleide, wie ich es nicht getragen; es war hechtgrau mit etwas Gold," so gehört das: nicht mit — sondern des Geistes, offenbar der hinzutretenden Reflexion an. In der Form des Sehens selbst lag nichts, wodurch es sich als different von dem leiblichen ankündigte. *)

*) Geistreiche Bemerkungen über den Zusammenhang des innern und äußeren Vernehmens findet man bei Passavant, Unterss. über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, zweite Aufl. Frankfurt 1837. So heißt es S. 27.: „Wo einmahl ein Nervensystem vorhanden ist, ist es, wenigstens im gesunden Zustande, das alleinige Substrat für die Empfindung und der alleinige Erreger der animalischen Bewegung. Allein die Nerventhätigkeit vermag über ihr Organ hinaus zu wirken. Statt ihre Wirkung am Nervenende, wo die Empfindung entsteht, zu beschließen, überschreitet sie diese Gränze und übt unmittelbar einen Einfluß auf nähere und fernere Gegenstände aus." Ferner S. 50 ff.: „Aus der vorausgegangenen Darstellung der organischen Kräfte ging hervor, daß der Organismus die allgemeinen Naturkräfte sich unterordnet vermöge seines selbstthätigen Principes, und daß er außer seiner durch Organe vermittelten Wirkung auf die Außenwelt, auch eine unmittelbare dynamische Wirkung auf dieselbe ausübt. So entstand uns der Begriff des magnetischen, magischen Handelns. Auf ähnliche Weise verhält es sich nun mit dem Vernehmen der äußeren Gegenstände. Das Lebensprincip der thierischen Organismen bildet sich wie alle Organe, so auch diejenigen, durch welche die Seele die Außenwelt wahrnimmt, sie empfindet, es bildet sich die Sinnesorgane. Nicht das Vorhandenseyn des Auges und des Ohres ist die letzte Ursache des Sehens und des Hörens, sondern der im lebendigen Keime des Thieres wirkende Trieb, mit der leuchtenden und tönenden Welt in Berührung zu kommen, welcher zwar unbewußt, aber nach Zwecken thätig, sich Auge und Ohr bildet. — — Wenn aber die Nervenkraft, welche in den Sinnesorganen die Empfindung bedingt, allerdings im gewöhnlichen Zustande an diese Organe gebunden ist, so sprechen die mannigfaltigen Erscheinungen der Ekstase dafür, daß diese Nerventhätigkeit auch über die gewohnten Gränzen hinausreichen kann, und so der

2. Die Vertheidiger der äußerlichen Auffaſſung behaupten, es laſſe ſich gar nicht beſtimmen, wo die Viſion anfange und wo ſie aufhöre, was als innerlich und was als äußerlich vorgegangen zu nehmen ſey. Allein dieſe Beſtimmung iſt gar nicht ſchwierig. So lange und ſofern ſich die Erzählung ganz auf dem gewöhnlichen Gebiete bewegt, berichtet wie Bileam ſeine Eſelin ſattelt, mit den Fürſten Moabs abreiſt, ſeine beiden Diener mitnimmt, ferner wie die Eſelin vom Wege abbiegt, ihn an die Mauer klemmt und zuletzt unter ihm niederſinkt, wie ſie von ihm geſchlagen wird, iſt nur an äußere Vorgänge zu denken, und Annahmen wie die von Steudel, der (vermeintliche) Traum könne ſchon in V. 21. oder 22. beginnen, müſſen als vollkommen abentheuerlich betrachtet werden. Mit demſelben Rechte könnte man ja auch die ganze Geſchichte Bileams für einen Traum erklären. Erſt bei Thatſachen, die wenigſtens ebenſo ſehr vor das Forum des inneren Sinnes gehören, wie vor das des äußeren, wie die Erſcheinung des Engels mit dem gezogenen Schwerte und das Reden der Eſelin, entſteht die Frage, ob ſie als äußerlich oder als innerlich vorgegangen zu nehmen ſeyen und dieſe Frage muß nach ſichern Gründen beantwortet werden, wie wir dieß nachher verſuchen wollen.

3. Das „Gott öffnete den Mund der Eſelin" führe auf einen äußerlichen Vorgang. Dieſe Worte entſcheiden allerdings gegen diejenigen, welche an eine bloße Einbildung Bileams denken. Sie ſtellen, wie Steudel richtig bemerkt, das Reden der Eſelin als etwas ganz außerordentliches, durch die Wirkſamkeit Jehovahs ſelbſt hervorgerufenes dar. Wie aber dieß Reden

äußere Pol der Empfindung nicht an die Peripherie des Körpers nothwendig gebunden iſt. — — Wenn man die verſchiedenen Sinnesthätigkeiten als Modificationen eines Centralſinnes nimmt, ſo läßt ſich eben ſowohl ein intenſiv wie extenſiv geſteigertes Wirken dieſes Centralſinnes als ein ſolches der beſonderen Sinne denken; ein Hellſehen durch den Urſinn und durch die eigenthümlich modificirten Sinne."

erfolgte, ob für den inneren Sinn, oder für den äußeren, darüber ſagen ſie gar nichts aus, wie dieß denn auch für den Verf., dem es nur auf die göttliche Cauſalität bei der Sache ankam, etwas völlig gleichgültiges war.

4. Petrus wenigſtens, wird behauptet, habe nach 2 Petr. 2, 15. 16.: ἐπλανήθησαν ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσὸρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον, ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν, den Vorgang als einen äußerlichen betrachtet. Allein daß von einem eigentlichen Reden der Eſelin nicht die Rede ſeyn kann, auch wenn der Vorgang als ein äußerlicher gefaßt wird, zeigten wir ſchon früher. Die Stelle behält auch bei der innerlichen Auffaſſung ihre volle Bedeutung. Ob das Reden der Eſelin innerlich oder äußerlich vernommen wurde, ob Gott den Ton im Munde der Eſelin oder im Ohre Bileams bildete, immer bleibt dasjenige wahr, was über die Bedeutung des Vorgangs Petrus und ſeinen Gedanken weiter entwickelnd Calvin bemerkt: Poterat statim angeli verbis ipsum castigare, sed quia absque gravi ignominia non satis severa fuisset objurgatio, bestiam ei constituit magistram. Accedit quidem postea vox angeli: sed quia tam indocilis fuerat, pro merito tractatur, ut quum profecerit in schola asinae, deum audire incipiat. — negat se prius fuisse refractariam. ergo si qua in misero scintilla intelligentiae fuisset, reputare debuit quidnam sibi vellet illa novitas et subita mutatio. Sic a veterno expergefactus fuit, quo attentius loquentem deinde angelum audiret. Das eigentlich Beſchämende für Bileam war das Sehen der Eſelin und ihr daraus hervorgehendes Thun. Er iſt durch ſeine habſüchtigen und ehrgeizigen Gedanken ſo abgeſtumpft und verhärtet, daß er keine Ahnung von der Anweſenheit des Engels hat, obgleich dieſelbe ſich ſo deutlich kund gibt, daß ſelbſt die Eſelin einen dun-

keln Eindruck davon erhält, und daß er ſelbſt durch das, dieſen Eindruck darlegende Bezeigen der Eſelin nicht zur Beſinnung gebracht wird. Das Reden der Eſelin kommt, wie man es auch faßt — von der Annahme eines äußerlichen Vorganges aus muß auch Auguſtinus qu. 50. in Num. bemerken: Cum deus utique non asinae animam in naturam rationalem vertisset, *sed quod illi placuerat, ex illa sonare fecisset*, ad illius vesaniam cohibendam — jedenfalls nur als Vermittelung der in dem Sehen und Thun derſelben liegenden Beſchämung in Betracht. (Mark: ut per asinae dicta convinceretur, qui ad ejus facta noluerat decenter attendere.) Es weiſt die falſche Erklärung des Thuns zurück, die ſich Bileam in ſeiner Verblendung gebildet hatte, und bereitet ihn auf dieſe Weiſe vor zur Erkenntniß der wahren Urſache. Was das ſprachloſe Thier mit Menſchenſtimmen redete, diente nur dazu Bileam auf dasjenige aufmerkſam zu machen, was das vernunftloſe Thier geſehen, er aber, der vernünftige, und was noch mehr iſt, der Seher, überſehen hatte. Hätte die Eſelin nicht geſehen, ſo hätte ihr Reden, was jedenfalls eigentlich nicht ihr angehört, keine Bedeutung gehabt, und man ſieht nicht ein, warum die Beſchämung nicht gleich von dem Engel des Herrn ausgeht. Vermittelung der in dem Sehen liegenden Beſchämung iſt das Reden der Eſelin nicht weniger, wenn man den Vorgang innerlich, als wenn man ihn äußerlich auffaßt.

Nachdem wir alſo die Gründe für die Annahme eines äußerlichen Vorganges beſeitigt haben, müſſen wir noch die poſitiven Gründe darlegen, welche für die Innerlichkeit ſprechen. 1. Geſichte und Träume werden in Num. 12, 6. als die ordentlichen Weiſen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet, und da Bileam zu den Propheten gehörte, und das Reden der Eſelin zu den Kundgebungen Gottes, von dem ausdrücklich geſagt wird, daß er den Mund der Eſelin geöffnet, ſo [redacted]

wir ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde, wenn nichts entgegenſteht, und daß nichts entgegenſteht, ſahen wir ſchon, annehmen, daß der Vorgang ein innerlicher geweſen.

2. Bileam bezeichnet ſich in den Einleitungen zu ſeiner dritten und vierten Weiſſagung, C. 24, 3. 4. 15, 16. als den Mann mit verſchloſſenem leiblichem Auge, der die Worte Gottes hört, die Geſichte des Allmächtigen ſieht, dem, wenn er in der prophetiſchen Ekſtaſe niederfällt, die Augen aufgethan werden. Was ein ſolcher Mann, ein Seher von Profeſſion, auf ſeinem eigenthümlichen Gebiete ſieht und hört, das hat die Vorausſetzung der Innerlichkeit entſchieden für ſich, ſo daß das Gegentheil durch unwiderlegliche Gründe dargethan werden muß. Ferner, daß Bileam keine andere Offenbarungsform kannte, als die der innerlichen Mittheilung, erhellt aus C. 22, 8 und 19., wo er die Moabitiſchen Geſandten einladet, die Nacht, die Zeit der prophetiſchen Viſionen (vgl. z. B. Sach. 1, 8 ff.) und Träume (vgl. z. B. Dan. 7, 1. 2.), bei ihm zu bleiben, damit er göttlicher Mittheilungen theilhaftig werden möge. Endlich, es läßt ſich nicht zweifeln, daß die, dem Reden der Eſelin unmittelbar vorhergehende Erſcheinung des Engels einen innerlichen Character hatte, obgleich dieß bei ihr ebenſo wenig bemerkt wird, wie bei dem Reden der Eſelin. War aber die Erſcheinung des Engels für Bileams geiſtliches Auge, ſo war auch die Stimme der Eſelin aller Wahrſcheinlichkeit nach für ſein geiſtliches Ohr. Daß aber die Erſcheinung des Engels des Herrn einen innerlichen Character hatte, dafür ſprechen folgende Gründe. Zuerſt Bileam ſieht den Engel Anfangs nicht. Dieß läßt ſich nicht denken, wenn die Erſcheinung in das grobmaterielle Gebiet hineinfiel, erklärt ſich aber leicht, wenn die Erſcheinung einen innerlichen Character hatte. Denn dann findet das: κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται in 2 Cor. 3, 15. hier ſeine Anwendung. Sein inneres Auge, ſtarr hingerichtet auf die zu erwartenden Gelder

und Ehren, ſieht nicht was vor Augen liegt. Nur als Ausflucht iſt dasjenige zu betrachten, wodurch die Vertheidiger der äußerlichen Auffaſſung das anfängliche Nichtſehen Bileams zu erklären ſuchen, wie z. B. Mark p. 398. bemerkt: sive obtusiori semper fuerit visu, sive oculi scotomate nunc essent percussi, sive aliorsum spectaverit, sive mens in alia omnia fuerit magis intenta. Dieſe Annahmen, nach denen das Nichtſehen entweder als ein von Gott gewirktes, oder als ein rein zufälliges erſcheint, heben noch dazu die Bedeutung des Vorganges ganz auf. Dieſe erfordert nothwendig, daß das Nichtſehen Bileams ein verſchuldetes war. Ohnedem iſt ja auch der Vorgang mit der Eſelin bedeutungslos. Wie kann ihr Sehen ihm zur Beſchämung gereichen, wenn ſein Nichtſehen ein unſchuldiges? Daß es dieß nicht war, zeigt auch V. 34. Das „ich habe geſündigt" des Bileam kann ſich nicht auf die Mishandlung des Thieres an ſich beziehen, ſondern nur darauf, daß er das Thier unter dieſen Umſtänden mishandelte. Iſt das Nichtſehen aber ein unverſchuldetes, ſo iſt auch das: „ich habe geſündigt" nicht motivirt. Das: „ich habe geſündigt" wird dort alſo begründet: „denn ich wußte nicht, daß du mir entgegenſtandeſt auf dem Wege." Wäre das Nichtwiſſen ein unverſchuldetes, nicht der ſündige Grund des Sündigens, ſo müßte es vielmehr heißen: „ich habe nicht geſündigt." Daß aus dem ſpäteren: „Gott entblößte die Augen Bileams" nicht etwa geſchloſſen werden darf, daß das Nichtſehen Bileams kein verſchuldetes, zeigen Stellen wie Deut. 29, 3.: „Und nicht hat der Herr euch gegeben ein Herz zu erkennen und Augen zu ſehen und Ohren zu hören bis auf dieſen Tag," wozu Michaelis: nempe deus non *dedit*, quia vos noluistis, Matth. 23, 37. coll. 25, 29.: τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται. Daß Gott nicht gegeben, er der ſehnlich wünſchte ihnen geben zu können — vgl. 5, 26.: „o hätten ſie doch ein ſolches Herz, daß ſie mich

teten und meine Gebote hielten" —, erscheint hier als Object schwerer Anklage gegen Israel. So würde er auch hier Bileams Augen gleich geöffnet haben, wenn dieß nicht durch seine Schuld unmöglich gewesen wäre. Der Vorfall mit der Eselin mußte ihn vorher stutzig machen, beschämen, die Nebel der Leidenschaft zertheilen und sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen. Zweitens, auf die Innerlichkeit des Vorganges führt eben das: „und Gott entblößte die Augen Bileams." Das verdeckte Auge, das der Herr entblößt, kann hier nur das geistliche seyn, vgl. 2 Cor. 3, 15.: ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Man hat dieß geläugnet, sich auf Stellen wie Gen. 21, 19., 2 Kön. 6, 20. berufend, wo das Eröffnen der Augen in Bezug auf Gegenstände vorkommt, die mit dem leiblichen Auge geschaut werden. Allein diese Stellen sind nicht analog. Der Gegenstand, den laut der ersteren Hagar in Folge der Öffnung der Augen sieht, der Brunnen, ist ein versteckter, auf den jetzt durch Gottes Einfluß ihre Augen hingeführt werden. Ganz anders ist es hier. War die Erscheinung des Engels eine grob materielle, war er blos mit leiblichen Augen zu sehen, so mußte ihn Bileam längst gesehen haben. Er stellte sich ihm ja überall in den Weg, vgl. besonders V. 24. An der zweiten Stelle bezieht sich das Eröffnen der Augen auf das in V. 18. erwähnte Schlagen mit Blindheit: „Und Elisa betete zum Herrn und sprach: schlage doch dieses Volk mit Blindheit und er schlug sie mit Blindheit nach dem Worte Elisas." Hier aber ist von einer durch Gott über Bileam verhängten physischen Blindheit mit keinem Worte die Rede gewesen, und an eine solche zu denken verbietet, daß sich gar kein Grund der Verhängung einer solchen Verblendung einsehen läßt, und daß dann das Nichtsehen nicht als ein verschuldetes betrachtet werden kann. Hier können daher nur Stellen verglichen werden, wie 2 Kön. 6, 17.: „Und Elisa betete und sprach:

o Herr, öffne doch ſeine Augen, daß er ſehe, und der Herr öffnete die Augen des Knaben und er ſah, und ſiehe der Berg war voll von feurigen Roſſen und Wagen rings um Eliſa," in der Hauptſache auch Pſ. 119, 18.: Herr, öffne meine Augen, daß ich ſchaue die Wunder in deinem Geſetze. — Für die Äußerlichkeit des Vorganges kann nur das Eine geltend gemacht werden, daß die Eſelin den Engel des Herrn ſieht. Allein daß dieß Sehen nicht als ein klares und beſtimmtes zu denken iſt, zeigen die Worte der Eſelin, in denen nur die von Bileam angenommene Urſache ihres Bezeigens zurückgewieſen wird, und ſomit hingedeutet auf das Vorhandenſeyn einer andern. Wäre dieſe von der Eſelin, deren Worte den Commentar bilden zu ihrem Sehen und Thun, klar erkannt worden, ſo würde ſie auch beſtimmt von ihr reden. Offenbar hatte ſie nur das dunkle Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen. Aus dieſem auf die Äußerlichkeit des Vorganges zu ſchließen hat man keinen Grund. Auch die Thiere haben eine Seele, und wenn auch bei ihnen das: Gott entblößte die Augen, nicht vorkommen kann, weil ſie einer klaren Erkenntniß des Göttlichen unfähig ſind, ſo iſt doch ein unbeſtimmter Schauder vor demſelben bei ihnen wohl denkbar,*) denkbar auch, daß ſie ihn empfinden, wo

*) Sehr merkwürdig und von Bedeutung für unſere Sache iſt, was Martin, bei Paſſavant a. a. O. S. 316 ff. über die Theilnahme auch der Thiere an dem ſogenannten zweiten Geſicht (second sight) bemerkt: „Kinder, Pferde und Kühe ſehen das zweite Geſicht ſowohl, wie im Alter vorgerückte Männer und Weiber. Daß Kinder es ſehen, zeigt ſich dadurch, daß ſie in demſelben Augenblicke laut aufſchreien, in welchem eine Leiche oder eine andere Viſion einem gewöhnlichen Seher erſcheint. (Thatſachen.) — — Daß Pferde es ſehen, zeigt ſich gleicherweiſe durch ihr heftiges und ſchnelles Stutzen, wenn der Reiter oder Mitſeher eine Viſion irgend einer Art, bei Tage oder bei Nacht hat. Beim Pferde iſt noch zu bemerken, daß es dieſen Weg nicht vorwärts gehen will, bis man es einen Umweg führt, und dann iſt es ganz in Schweiß. (Thatſachen.) — — Daß Kühe das zweite Geſicht ſehen, geht aus Folgendem hervor: wenn eine Frauensperſon eine Kuh melkt, und dann zufällig ein zweites Geſicht hat, ſo

der von ſündiger Leidenſchaft völlig beherrſchte Menſch von dem Vorhandenſeyn eines Göttlichen gar nichts ahndet. Die furchtbare Gewalt der Sünde, welche es vermag den Menſchen unter das Thier zu erniedrigen, wird uns durch dieſe Erzählung recht zur Anſchauung gebracht.

3. Das Wunder des Redens der Eſelin würde ein vollkommen bedeutungsloſes ſeyn. Nicht auf das daß ihres Redens kommt es an, ſondern auf das was. Nur das letztere, nicht das Reden an ſich, dient Bileam zur Beſchämung. Der Inhalt der Rede aber bleibt, auch wenn der Vorgang als ein innerlicher genommen wird.

4. Es hat von jeher die Vertheidiger der äußerlichen Auffaſſung ſehr in Verlegenheit geſetzt, daß Bileam über das Reden der Eſelin ſo gar keine Verwunderung äußert. Joſephus fügt das ταράττεσθαι Bileams der Erzählung willkührlich ein. Auguſtinus qu. 48. in Num. ſagt: nihil hic sane mirabilius videtur, quam quod loquente asina territus non est, sed insuper ei, velut talibus monstris assuetus, ira perseverante respondit. Man bemerke wohl: es handelt ſich nicht um ein bloßes argumentum e silentio. Dieß würde wenig zu bedeuten haben. Vielmehr wird die Verwunderung durch die erſte Antwort Bileams in V. 29. ganz ausgeſchloſſen. Dieſe zeigt, daß das Reden der Eſelin an ſich auf ihn gar keinen Eindruck macht. Nur was ſie zu ihm in V. 32. ſagt, bringt ihn zu ſich ſelbſt und bewirkt, daß er in ſich ſchlägt.

5. In Bileams Begleitung waren ſeine zwei Diener, V. 22., und ebenſo die Moabitiſchen Geſandten, V. 20. 21. 35., welcher letzte Vers ſich auf die Zeit nach dem Reden der Eſelin bezieht, und alſo die Annahme de Geers ausſchließt,

---

"nt die Kuh in großer Furcht ſogleich weg, und kann eine ganze Zeit nicht wieder beruhigt werden."

daß die Moabitiſchen Geſandten bei dieſem Vorfalle nicht mehr zugegen, ſondern vorangeeilt waren. Wäre nun die Erſcheinung des Engels, die Rede deſſelben und die der Eſelin eine äußerliche geweſen, ſo müßte die erſtere von den Begleitern Bileams geſehen, die letztere gehört worden ſeyn. Es iſt aber merkwürdig, daß ſich dagegen das Gefühl der Vertheidiger der äußerlichen Auffaſſung entſchieden ſträubt, auch ohne daß ſie den Grund erkannt haben, welcher dieſe Annahme unmöglich macht — den, daß die Moabitiſchen Geſandten von dem Vorgegangenen nichts ahnden durften. Sie ſuchen ſich durch allerlei Aushülfen von der ihnen läſtigen Anweſenheit der Begleiter zu befreien. So meint Mark S. 407., die Begleiter ſeyen vielleicht etwas entfernt geweſen, oder Gott habe vielleicht ihre Augen und Ohren gehalten, daß ſie nichts ſahen und hörten. Wie viel näher liegt es da anzunehmen, daß das nur für Bileam Beſtimmte ihm in einer Weiſe mitgetheilt wurde, welche es nur ihm vernehmbar machte, eine Weiſe, die zudem in der Schrift eine ſo gewöhnliche iſt, daß Maimonides in dem Moreh Neb. II. c. 47. p. 307. die freilich übertriebene (vgl. dagegen z. B. Gen. C. 18.) Behauptung aufſtellen konnte: de quocunque scriptum occurrit, quod angelus cum eo locutus aut quod aliquid ipsi a deo revelatum est, id nullo alio modo, quam in somnio aut visione prophetica factum esse noveris.

6. Das Reden der Eſelin, in das Gebiet der äußeren Wirklichkeit verſetzt, ſcheint die ewigen Gränzen zu verrücken, welche in Gen. C. 1. zwiſchen der Menſchen- und Thierwelt gezogen ſind. Wir begnügen uns damit dieſen Grund blos anzudeuten, da die bereits ausgeführten zum Beweiſe vollkommen hinreichen. Die Parallelen aus dem Heidenthum, welche Grotius, Bochart u. A. beigebracht haben, verlieren eben dadurch alle Bedeutung, daß ſie aus dem Heidenthum ſind.*)

*) Man hat ſich beſonders auf Xanthus, das edle Roß des Achilleus,

Nachdem wir alſo die Hauptfrage erledigt haben, bleibt uns nur noch eine Einzelnheit des Abſchnittes zu beſprechen übrig. Das אוּלַי נָטְתָה in V. 33. wird gewöhnlich, z. B. noch von Geſenius in dem thes., erklärt: wenn ſie nicht vor mir ausgewichen wäre, ſo hätte ich dich getödtet. Dagegen ſpricht aber 1. daß das אוּלַי nie die Bed. nisi hat, immer vielmehr die Bed. vielleicht, auch in der St. Hoſ. 8, 7., wo es nach der gewöhnlichen Annahme: si forte bedeuten ſoll. Dieſen Grund macht ſchon Tympe zu Rolde p. 5. geltend: suspecta merito videtur significatio, quae locis aliis omnibus et ipsi etymo opponitur, ex unico loco probata. 2. Daß dem כִּי die Bed. ſo beigelegt wird, in der es nie vorkommt. Erkennt man es als feſtſtehend an, daß beide Wörter in ihrer gewöhnlichen und geſicherten Bed. genommen werden müſſen, ſo ſcheint nur eine Auffaſſung der Stelle möglich zu ſeyn, die Annahme einer Apoſiopeſe. Den Grund, weshalb die Eſelin vielleicht ausgewichen ſey, aus Liebe zu ihrem Herrn, einem dunkeln Gefühle einer ihm drohenden Gefahr, ſpricht der Engel des Herrn nicht ausdrücklich aus, er überläßt es Bileam den von ihm blos angedeuteten ſich ſelbſt auszuſprechen, damit die Beſchämung um ſo größer werde: vielleicht bog ſie aus vor mir.....; denn ſonſt hätte ich dich getödtet und ſie leben gelaſſen. Aus Liebe zu mir, ihrem undankbaren Herrn, ſollte es dazwiſchen in Bileams Seele ertönen. Was er zu ergänzen habe, das konnte

ihm

berufen, das ſeinen Herrn anredet und ihm ſeine Schickſale verkündet und dem dieſer antwortet, Il. 19, 404 ff. Allein ſchon Lüderwald, die Geſch. Bileams erkl., Helmſt. 1781 S. 15., hat auf die weſentliche Differenz dieſes Falles von dem unſrigen hingewieſen. „Ein ſo ſeltenes Pferd, das die Harpyie Podarge von Zephyr gebohren hatte, Il. 16, 149. 50., mußte freilich, ſonderlich durch das Geſchenk der Göttin Juno, auch ſo viel Wind gegen ſeinen Achilles machen können.“ Hier dagegen finde ſich von ſolchen Ideen keine Spur; wie alles ſich auf dem gewöhnlichen Boden bewege, ſo möchte es ſich auch um eine gewöhnliche Eſelin u. ſ. w.

ihm nach dem Zusammenhange, und nach dem Gegensatze gegen das, was er nach V. 29. gesprochen, nicht zweifelhaft seyn. Will man diese Auffassung der Härte beschuldigen, so versuche man es, eine leichtere zu geben.

Cap. 22, 36 — 23, 7.

Bileam wird bei seiner Ankunft von Balak sehr ehrenvoll aufgenommen, tritt aber seinen zuversichtlichen Erwartungen sogleich mit der Erklärung entgegen, daß er nur reden werde, was der Herr ihm eingebe, also für einen glücklichen Erfolg in keiner Hinsicht bürgen könne. Balak nimmt ihn mit sich auf eine Bergeshöhe, von der er, was für das Unternehmen nothwendig erschien, einen Theil des Israelitischen Lagers übersehen konnte, Bamoth Baal genannt. Dort werden auf Bileams Weisung zuerst Altäre errichtet und Opfer dargebracht, um Jehovahs Gunst zu erflehen und ihn dem Unternehmen geneigt zu machen. Dann begibt sich Bileam auf eine Kahlhöhe, um dort einer Manifestation Jehovahs und einer Mittheilung seines Willens in der vorliegenden Angelegenheit zu harren. Diese wird ihm zu Theil und er kehrt zu Balak zurück, um ihm die göttliche Antwort mitzutheilen.

C. 22, 36. Da Balak hörte, daß Bileam kam, zog er ihm entgegen zur Stadt Moabs, die da lieget an der Gränze des Arnon, welcher ist an der äußersten Gränze. V. 37. Und Balak sprach zu Bileam: habe ich nicht *gesandt* zu dir, dich zu rufen? warum kamest du nicht zu mir? Kann ich denn wirklich dich nicht ehren? V. 38. Sprach Bileam zu Balak: siehe, jetzt kam ich zu dir. Aber könnte *ich* wohl etwas reden? Das Wort, das *Gott* mir in den Mund legt, das werde ich reden. V. 39. Und Bileam ging mit Balak und sie kamen nach Kirjath Chuzot (*zur Gassenstadt*). V. 40. Dort opferte Balak Rinder

und Schaafe, und ſandte davon an Bileam und an die Fürſten, welche mit ihm waren. V. 41. Da aber der Morgen kam, nahm Balak den Bileam, und führte ihn auf Bamoth Baal (die Höhen Baals) und er ſah von dort das Ende des Volkes. C. 23, 1. Und Bileam ſprach zu Balak: baue mir hier ſieben Altäre, und ſchaffe mir her ſieben Farren und ſieben Widder. V. 2. Balak that, wie ihm Bileam geſagt, und Balak und Bileam brachten dar je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. V. 3. Und Bileam ſprach zu Balak: bleibe du ſtehen bei deinem Brandopfer, und ich will gehen: vielleicht wird Jehovah mir entgegenkommen, und das Wort, was er mich ſehen läßt, das thue ich dir kund, und er ging hin zu einer Kahlhöhe. V. 4. Und Gott begegnete Bileam und dieſer ſprach zu ihm: die ſieben Altäre habe ich zugerichtet und je auf einem Altar einen Farren und einen Widder geopfert. V. 5. Da legte der Herr ein Wort in den Mund Bileams und ſprach zu ihm: kehre zurück zu Balak und rede alſo. V. 6. Und er kehrte zurück zu ihm und er ſtand bei ſeinem Brandopfer, ſammt allen Fürſten Moabs. V. 7. Und er hob an ſein Gleichniß und ſprach:

V. 36. Über die Stadt Moabs, d. h. die Hauptſtadt, identiſch mit Ar in 21, 15. 28. und dem ſpäteren Areopolis, vgl. d. geogr. Abſchnitt. Die Stadt kommt hier nicht in der Qualität als Hauptſtadt in Betracht, ſondern in der Qualität als Gränzſtadt. Dieß war ſie erſt vor nicht langer Zeit geworden; das Land bis zum Arnon hatte Sihon der Amoriter dem vorigen Könige Moabs genommen, vgl. 21, 26. (man bemerke, wie genau unterrichtet der Verf. an dieſer Stelle ſich zeigt. Wie nahe lag es einem Späteren, Balak, der Sihon noch überlebte, den Beſiegten ſeyn zu laſſen.) Früher hatte die Stadt Moabs in der Mitte des Landes gelegen. Da die Hauptſtadt des Landes gewiß nicht von Hauſ aus unmittelbar an der Gränze

lag, so erkennen wir in dieser Lage der Stadt Moabs eine factische Bestätigung der Angaben des Pent. in Bezug auf die Verluste, welche die Moabiter durch die Amoriter erlitten. — Die Arnongränze, die nördliche, steht den andern Gränzen entgegen, z. B. der Wüstengränze oder der östlichen, der Gränze des (todten) Meeres oder der westlichen. Daß das אֲשֶׁר sich auf den Arnon bezieht, „welcher am Ende der Gränze," s. der die äußerste Gränze Moabs bildet, erhellt aus der Parallelst. C. 21, 13.: „denn der Arnon ist die Gränze Moabs, zwischen Moab und zwischen den Amoritern," vgl. Richt. 11, 18.: „denn der Arnon ist die Gränze Moabs." Dieser Zusatz scheint keine rein geographische Bedeutung zu haben. Er weist darauf hin, daß die Ehre, welche Balak Bileam erwies, so groß war, daß er ihm bis an die äußerste Gränze seines Gebietes entgegen ging, ihn gleich an der Thür seines Landes empfing. Gewiß würde diese Ehrenbezeugung dem gegen das Ende der Reise schon fast ganz erstorbenen Gewissen Bileams den letzten Rest gegeben haben, wenn es nicht kurz vorher durch die göttliche Warnung zu neuem Leben erweckt worden wäre. — Calvin hebt den Widerspruch hervor, in dem sich die heidnische religiöse Vorstellung hier, wie überall befangen zeigt: pseudoprophetis suis sunt supplices, sordide illis blandiuntur ac tantum non adorant, ut vix quicquam fingi queat humilius: fovent tamen intus superbiam, quae illis minime cogitantibus erumpit. Egreditur rex officii et honoris causa in adventum prophetae. — — Mox tamen detegitur aemulatio, dum expostulans cum Balaam copias suas et opes jactat, quibus eum possit munerari. hoc vero tantundem valet, acsi mercedi subjiceret munus propheticum et suis divitiis imperium vindicaret in vaticinia.

V. 37. Der vorges. Infin. absol. הָלֹךְ „hebt die Handlung, also den bloßen Verbalbegriff, stark hervor," bezeichnet „den Nachdruck der Handlung, den wir durch den bloßen Ton a[illegible]

sprechen," Ew. gr. Gr. 560. 61.: habe ich nicht gesandt zu dir. Der König hebt die Bedeutung hervor, die sein Senden hat, spricht seine Verwunderung aus, daß sein Senden nicht sofort Bileams Kommen zur Folge gehabt hatte, als halte er ihn für unvermögend, die Zusage ihn zu ehren zu erfüllen, welche in und mit seiner Sendung gegeben war.

V. 38. Bileam sucht schon hier die Erwartungen Balaks vorläufig etwas herabzustimmen, der aus seiner Bereitwilligkeit zu kommen, den allerdings sehr nahe liegenden Schluß auf seine Bereitwilligkeit zu fluchen machte. Balaks Meinung, daß er selbst Herr seiner Worte sey, stellt er die Erklärung entgegen, daß seine Zunge im Dienste eines Höheren stehe, und lehnt damit jede Bürgschaft für den Erfolg ab.

V. 39. Kirjath Chuzot, die Stadt der Gassen, Straßburg, kommt sonst nicht vor. Die Lage kann aber, nachdem Ar bestimmt worden, von wo sie ausgingen, und Bamoth Baal, wohin sie sich am andern Morgen begaben, nicht zweifelhaft seyn. Es muß schon im Amoritisch-Moabitischen Gebiete gelegen gewesen seyn, wahrscheinlich am Fuße der Bamoth Baal.

V. 40. Daß die Opfer nicht sowohl Dankopfer sind für Bileams glückliche Ankunft, als Bittopfer für das Gelingen des beabsichtigten Unternehmens, *) erhellt aus Ort und Zeit ihrer Darbringung, nicht an dem Orte, wo Balak Bileam zuerst

*) Vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 181.: „Da man die Götter in allen Ereignissen des Lebens; bei jedem Werke und Vorhaben zu bedürfen überzeugt ist, so geht der Opfercultus, das Brandopfer, oder das compendiösere Trankopfer durch das ganze Leben hindurch, und ist gleichsam ein in eine Handlung eingekleidetes Gebet. Wir finden daher nicht nur Dankopfer für eine glücklich bestandene Gefahr, und für errungenen Sieg, sondern auch Opfer vor der Abfahrt, vor der Schlacht u. s. w. Odysseus' oftmalige σπονδή im Saale des Alkinoos beim Gesange des Demodokos ist ein verstärktes Gebet um zukünftige Gnade, so wie Penelope nach Telemachs Aufforderung durch ein Gelübde von Hekatomben Zeus' Rache über die Freier herbeirufen soll."

getroffen, und grade am Vorabende des großen Actes. Ohne Zweifel wurden die Opfer nicht dem Moabitischen Götzen dargebracht, mit dem man in dieser ganzen Angelegenheit nichts zu thun hatte — hätte Balak ihm die Macht zugetraut, sein Volk gegen Israel zu schützen, so würde er die Verfluchung Israels gar nicht für nöthig gehalten und gar nicht zu Bileam gesandt haben; denn was der Gott Moabs zu leisten vermochte, das war auch ohne die Anwendung solcher Mittel zu erlangen —, sondern Jehovah, den Balak in Verbindung mit Bileam seinem Volke abgeneigt und Moab geneigt machen wollte. Daß Balak nicht weniger wie seinen Fürsten auch Bileam von dem Fleische der geschlachteten Opferthiere sandte, war eine Erfüllung des: „ich werde dich sehr ehren," in C. 22, 17. Calvin: ut ei puderet regi tam magnifico et a quo non modo amice sed liberaliter tractatus erat, quidquam negare.

V. 41. Der Morgen ist hier der Morgen des Tages, welcher auf den Tag des Opfers und der am Abend abgehaltenen Opfermahlzeit folgte. Bamoth Baal, worüber der geographische Abschnitt zu vgl., kommt hier nicht als ein dem Baal geweihter Ort in Betracht, sondern einzig und allein als die erste Anhöhe auf dem Wege, von der man wenigstens einen Theil des Israelitischen Lagers erblicken konnte, vgl. das folgende: „und er sah von dort das Ende des Volkes." Balak ging von der Voraussetzung aus, daß Bileam nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam seyn solle.

C. 23, 1. 2. So wie die Darbringung der Opfer im Alterthum überhaupt allen wichtigeren Unternehmungen voranging, vgl. Nägelsbach a. a. O., so wurden namentlich die Beschwörungen durch Opfer eingeleitet. Diodor von Sicilien sagt 2, 29., daß die Chaldäer, zu denen Bileam in der nächsten Beziehung steht, durch Opfer und Beschwörungen die Abwendung der Übel und die Herbeiführung des Glückes zu bewirken

suchen. Ebenso wurden auch nach Hierocles, de providentia et fato p. 240., drohende Geschicke durch Beschwörungen und Opfer abzuwenden gesucht (ἐπῳδαῖς καὶ θυσίαις τὴν γένεσιν παρατρέπεσθαι). Nach Nemesius, de nat. hom. p. 294. ed. Matth., behaupteten die Weisen der Ägypter, daß man durch Gebete und Sühnopfer unglückliche Verhängnisse rückgängig machen könne. *) Bileam that alles, was zum Gelingen von Balaks Unternehmen nach seinen eignen religiösen Vorstellungen nothwendig war, damit im Falle des Mislingens die Ursache nicht in einem Fehler in der Form gesucht werden könne. Daß die Altäre Jehovah gebaut und die Opfer ihm dargebracht werden, kann schon nach dem Bemerkten nicht zweifelhaft seyn, und erhellt noch speciell daraus, daß die Aufforderung zur Erbauung der Altäre und zur Darbringung der Opfer von Bileam ausgeht, der überall zu Jehovah als zu seinem Gotte sich bekennt, daß Bileam nach Darbringung der Opfer eine Antwort von Jehovah erwartet, und da Jehovah ihm erscheint, seinen Anspruch auf eine solche auf die Erbauung der Altäre und die Darbringung der Opfer gründet. Die Siebenzahl der Altäre und der Opfer erklärt sich daraus, daß die Sieben, auf Grund der richtigen oder falschen Wahrnehmung, daß bedeutende Verhältnisse nach ihr bestimmt sind, **) für bedeutsam, der Gottheit

*) Πρὸς δὲ τοὺς σοφοὺς τῶν Αἰγυπτίων, λέγοντας ἀληθεύεσθαι μὲν τὴν διὰ τῶν ἄστρων εἱμαρμένην, τρέπεσθαι δὲ αὐτὴν εὐχαῖς καὶ ἀποτροπιασμοῖς· εἶναι γάρ τινας καὶ τούτων αὐτῶν τῶν ἀστέρων θεραπείας, τὰς ἐκμειλισσομένας αὐτοὺς, καὶ ἄλλας τινὰς ὑπερκειμένας δυνάμεις τὰς τρέπειν αὐτοὺς δυναμένας, καὶ διὰ τοῦτο τὰς εὐχὰς καὶ τὰς θεραπείας τῶν θεῶν καὶ τοὺς ἀποτροπιασμοὺς ἐκινενοῆσθαι.

**) Passavant S. 105. sagt: „Die Zahl 7 findet sich in der Natur oft als Zeitmaaß der Entwickelungsstufen. Die Perioden der Krankheit richten sich oft nach dem Grundschema von 7. Die Zeiten der Entwickelung, des Zahnens, der Mannbarkeit, ebenso die rückgängigen Metamorphosen im Alter, namentlich bei Frauen, und die dadurch bedingten Krankheiten richten sich häufig nach Zeiträumen von 7 Jahren.“ Ganz besonders aber bezieht sich die Heiligkeit der Siebenzahl auf die Planeten, deren das Alterthum nur 7 kannte.

angenehm und heilig gehalten wurde; vgl. über die Bedeutsamkeit der Siebenzahl bei Griechen und Römern Ideler, Chronologie Th. 1. S. 89., Ritter, Gesch. der Phil. 1. S. 405., und Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles S. 246. Auf dieser heidnischen Dignität der Siebenzahl beruht in den meisten Fällen — allen denen, wo die Siebenzahl nicht auf die in Sieben Tagen vollendete Weltschöpfung sich bezieht, wie namentlich bei der Zeitbestimmung des Sabbaths- und Jubeljahres, der Freilassung der hebräischen Knechte, wahrscheinlich auch des Festes der ungesäuerten Brote und des Laubhüttenfestes und des Zwischenraumes zwischen Ostern und Pfingsten — die Israelitische Signatur des Eides (vgl. Gen. 21, 28 ff.) überhaupt, und speciell des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, vgl. Bähr, Symb. 1. S. 193., wurde die Siebenzahl nicht wegen eines inneren Verhältnisses von Eid und Bund zu ihr, sondern nur weil Eid und Bund den Israeliten als hochheilig erschienen, die Siebenzahl aber ihnen, wie ihren Umgebungen als heilige und somit dem Heiligen besonders angemessene galt, wobei auf die Gründe dieser Geltung gar nicht weiter gesehen wurde. Gegen Bähr, welcher die Bedeutsamkeit der Siebenzahl unter Israel aus der Natur dieser Zahl selbst, daraus ableitet, daß in ihr die Drei, die angebliche Signatur Gottes, und die Vier, die ang. Signatur der Welt, zusammentreten, so daß also 7 die Signatur der Verbindung Gottes mit der Welt, die Religions- und die Bundeszahl sey, Symbolik 1. S. 187., entscheidet 1. daß die S. 115. aufgestellte Behauptung, Drei sey im Mosaismus die Zahlsignatur des göttlichen Seyns und alles dessen, was mit Gott in irgend einer unmittelbaren Verbindung steht, jeder soliden Begründung entbehrt — gegen die Berufung auf den Segensspruch Num. 6, 22., das einzige auch nur irgend scheinbare Argument, reicht schon die Verweisung auf Jerem. 7. 22, 29. und Ez. 21, 32. hin —, und daß ebenso jeder

probehaltige Beweis für die Behauptung fehlt, daß vier die Signatur der Welt ſey. 2. Daß nirgends auch nur die geringſte Hindeutung darauf ſich findet, daß die Heiligkeit der 7 auf dem Zuſammentreten der 3 und 4 in ihr beruht. 3. Daß in dem Heidenthum ſich nirgends eine Spur findet von dieſer Bedeutung der Siebenzahl oder einer Ableitung ihrer Heiligkeit aus dieſem Grunde, es aber als unwahrſcheinlich erſcheint, daß die gleiche Heiligkeit der Zahl auf ganz verſchiednem Grunde beruhen ſoll. 4. Daß dieſe Annahme aller Analogie widerſpricht, indem ſich im A. T. keine einzige Zahl nachweiſen läßt, welche ihre Heiligkeit einer ſpeculativen Betrachtungsweiſe verdankte. Daß dieß von Bähr in Bezug auf die drei und vier mit Unrecht behauptet wird, bemerkten wir ſchon. Damit fällt auch zugleich, was von ihm S. 207. in Bezug auf die zwölf bemerkt wird: „vermöge ihrer gleichen Beſtandtheile, nämlich der drei und vier, muß auch die zwölf zunächſt gleiche Bedeutung mit der ſieben haben, alſo Bundeszahl ſeyn.“ Es kommt, was die Zwölfe betrifft, nur darauf an, die Zwölfzahl der Iſraelitiſchen Stämme zu erklären. Denn daß die Zwölf, wo ſie außerdem in bedeutſamer Beziehung als Signatur des Bundesvolkes vorkommt, auf der Zwölfzahl der Stämme beruht, liegt am Tage und wird auch von Bähr S. 205. anerkannt. Daß nun die Zwölfzahl der Iſraelitiſchen Stämme nicht einzig und allein daraus zu erklären iſt, daß der Söhne Jakobs grade zwölfe waren, wird von Bähr mit Recht behauptet. Nach der Anerkennung Ephraims und Manaſſes als beſonderer Stämme waren eigentlich dreizehn Stämme und doch werden immer nur zwölf Stämme gezählt. Gegen die zufällige Entſtehung der Zwölfzahl ſpricht auch die Analogie der 12 Stammesfürſten der Ismaeliten, Gen. 17, 20. und 25, 16. und der 12 Söhne Nahors, Gen. 22, 20—24. Daß aber die Zwölfzahl der Iſraelitiſchen Stämme nicht etwa mit Bähr aus *einer tiefen*, eigenthümlich Iſraelitiſchen Idee zu erklären ſey,

zeigt eben die Zwölfzahl bei den stammesverwandten Nahoriten und Ismaeliten nnd bei so vielen andern Völkern des Alterthums, und der Umstand, daß die Zwölfzahl der Israelitischen Stämme durchaus auf keinem göttlichen Befehle beruht, sondern offenbar auf natürlichem Wege entstanden ist, daß nirgends darauf Gewicht gelegt, nirgends eine tiefere Beziehung auch nur angedeutet wird. Das Richtige wird folgendes seyn: auf Grund der 12 Zeichen des Thierkreises und der 12 Monate, erhob sich im Alterthum die Zwölfzahl zu solcher Bedeutung, daß man nach ihr, wo es ohne große Schwierigkeit anging, die Eintheilung der Völker bestimmte. Die Israeliten fanden als eine in dieser Beziehung beliebte Zahl die Zwölfzahl vor, und so ordneten sie, ohne danach zu fragen, welchem Grunde diese Zahl ihre Bedeutung verdankte, nach derselben auch ihre Verhältnisse, um so mehr, da dieselben sich ihr sehr leicht anpassen ließen. Der Einwand, den Bähr S. 206. erhebt: „nirgends weder im Pent. noch sonst in den alttestamentlichen Schriften wird der Zodiakus erwähnt, geschweige als bedeutsam hervorgehoben, was nothwendig der Fall seyn müßte, wenn er die Grundlage der ganzen Israelitischen Verfassung bildete," schwindet nach dem Bemerkten von selbst. — Welchen Antheil Balak und welchen Bileam an der Darbringung der Opfer hatte, läßt sich nicht bestimmen. Wahrscheinlicher, als daß Bileam allein die priesterlichen Functionen verrichtete (Mark: Balak victimas offerendas conferens, et Bileam sacerdotis functionem sustinens tanquam divinator), ist nach dem: „Balak und Bileam brachten dar," daß Balak selbst, unter Assistenz Bileams, das Opfer darbrachte. „Im Interesse des Gemeinwesens — bemerkt Nägelsbach S. 180. — kann der Fürst die sacra nicht blos anordnen, sondern ohne Zuziehung von Priestern außerhalb der Tempel und Haine auch selbst verwalten" (Beispiele). Das פַּר וָאַיִל heißt nicht: einen Stier und einen Widder, sondern: Stier und Widder, und

הַמִּזְבֵּחַ ist nicht der einzelne Altar, sondern der Altar als Gattungsbegriff. Es wird nicht gesagt, wie viele Thiere auf wie vielen Altären hargebracht wurden, sondern nur daß immer Stier und Widder zusammen. Das Weitere ergab sich aus den früheren Angaben, daß 7 Altäre vorhanden waren, 7 Stiere und 7 Widder. Danach wurde auf jedem der 7 Altäre ein Stier und ein Widder dargebracht.

V. 3. Was Bileam mit den Worten: „vielleicht wird der Herr mir entgegenkommen," sagen will, welcher Art die Manifestation des Herrn ist, die er erwartet, das erhellt aus dem: „und er ging nicht ferner den Augurien entgegen," in C. 24, 1. Daraus ersehen wir, daß es sich um eine Manifestation in bedeutsamen Naturerscheinungen handelt. Bileams Verhältniß zu dem Gotte Israels ist nach seinem eignen Bewußtseyn nicht nahe genug, daß er auf eine Manifestation seines Willens blos in seinem Inneren mit Zuversicht rechnen könnte; nur das meint er hoffen zu dürfen, daß Jehovah ihm in bedeutsamen Zeichen erscheinen und ihm die Fähigkeit der Deutung gewähren werde. Auf eine characteristische und für den ächt historischen Character der Darstellung zeugende Weise tritt uns hier die Mischung Israelitischer und heidnischer religiöser Vorstellungen entgegen, wie sie bei einem Manne wie Bileam nothwendig statt finden mußte. Zum näheren Verständniß mögen folgende Anführungen über das Wesen der heidnischen Auspicien dienen. Nägelsbach S. 145 ff. sagt: „Das Zusammentreffen einer gottgewirkten aus dem Himmel kommenden Erscheinung mit einem irdischen Zustand, in welchem Botschaft aus dem Himmel, ein ἄγγελος Διὸς Il. ω, 296. willkommen ist, macht vermöge des den Göttern geschenkten Zutrauens, daß sie solche Botschaft senden wollen, die bezeichneten Erscheinungen (besonders solche, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde gleichsam vermitteln, wie Donner und Blitz, der Regenbogen, der gewaltige Adlerflug) zu bedeutungs-

kräftigen, die Gedanken der Gottheit vermittelnden τέρασιν. — — Als die Achäer gen Troja sich einschiffen, als Hektor die Schiffe bedrängt, da blitzt es zur Rechten, und beide Mahle weiß man, daß damit der Partei, die sich grade in der Energie des Handelns befindet, ein günstiges Zeichen, ἐναίσιμον oder ἐνδέξιον σῆμα, gegeben wird. — — — Nun ergibt sich aber die Deutung des τέρας in vielen Fällen nicht von selbst, sondern muß ermittelt werden; es tritt die Kunst der Mantik ein, welche das τέρας nach Regeln erklärt, und nur in außerordentlichem Falle von nicht zünftigen Individuen kraft unmittelbarer Eingebung geübt wird. — — Calchas heißt οἰωνοπόλος, θεοπρόπος οἰωνιστής, und gleichwohl auch μάντις." Hartung, Rel. der Römer Th. 1. S. 96. bemerkt: „Da die Götter nicht außerhalb der Welt und von ihr geschieden lebten, sondern die zeitlichen und räumlichen Dinge selbst von ihrem Wesen erfüllt waren, so war es ganz consequent, daß die Zeichen ihrer Gegenwart in allen sichtbaren und hörbaren Ereignissen der belebten wie der leblosen Natur gesucht und erkannt wurden. Zum Medium der Offenbarung konnten demnach alle irgend in die Sinne fallenden Erscheinungen in Elementen und Geschöpfen dienen, es seyen Bewegungen oder Töne, Naturerzeugnisse oder Eräignisse, mechanischer oder physischer, willkührlicher oder unwillkührlicher Art." Derselbe sagt S. 98.: „Das Zeichen an sich ist nichtig, wenn es nicht beobachtet wird. Darum ist es nöthig, daß der Mensch und Gott sich entgegenkommen und das Zeichen nicht blos gegeben, sondern auch aufgenommen werde." Diese Bemerkung dient speciell zur Erläuterung des: „vielleicht wird mir Jehovah entgegenkommen, hier und des: „er ging nicht ferner Zeichen entgegen" in C. 24, 1. — Die letzten Worte des V. sind sehr verschieden erklärt worden. Die allein richtige Erklärung ist aber die: „und er ging zu einer Kahlhöhe." Die Verbindung der Verba des *Gehens* mit dem Accus. ist sehr häufig, vgl. Ewald

kl. Gr. §. 507. Dem שְׁפִי wird die Bed. Kahlhöhe vindicirt 1. durch die Vergleichung des Verbi שָׁפָה, bei dem die Bed. radere, abradere, scalpere, limare die Grundbedeutung ist. *) 2. Durch Hiob 33, 21.: „Es schwindet sein Fleisch und wird nicht gesehen, und Kahlheit (שְׁפִי die Textes- und richtige Lesart; die Randlesart שֻׁפּוּ das Püal) sind seine Knochen, die nicht gesehen wurden." Die Bed. Kahlheit ist hier die allein passende. Denn das שפי bildet den Gegensatz gegen das frühere nicht gesehen werden. Winers: contrita sunt ossa ejus, zerstöhrt den ganzen Gedanken: das Fleisch ist unsichtbar geworden; dagegen sind die früher unsichtbaren Knochen jetzt, vom Fleische entblößt, sichtbar. 3. Durch Jes. 13, 2. הַר נִשְׁפֶּה bemerkt Rosenm. z. d. St. omnino est vertendum mons rasus, nudus, nullis arboribus aut fruticibus consitus, unde signa aut vexilla in ejus fastigio erecta eminus prospici possunt, ut infra 41, 18. 49, 19. Ebenso erklären auch Gesenius und Hitzig. Die von Winer angenommene Bed. mons planus ist unpassend. 4. Durch den Zusammenhang an unserer St. Auf einer Anhöhe (Mark u. A.) befand sich Bileam schon, und ein Thal (Clericus u. A.) war zu Beobachtungen nicht geeignet. Wie passend aber eine Kahlhöhe für den Zweck Bileams war, erhellt aus demjenigen, was Hartung, Th. 1. S. 118. in Bezug auf den Ort sagt, der bei den Römern für die Auspicien ausgewählt wurde: „Man bestimmte hiezu immer einen erhabenen Platz mit freier Aussicht. In der Stadt war dieß gewöhnlich die Burg: und hier scheint die Aufschlagung des Zeltes nicht nöthig gewesen zu seyn, weil ein für allemal ein Raum der Burg, welcher daher auguraculum hieß, für

*) Diese Bed. findet sich im Rabbin., vgl. Buxtorf, und ebenso im Syr., das שף nach Castell. scalpsit, scabit, das שפא limavit. Die Bedd. aequavit, complanavit und purificavit, sincerum reddidit sind davon nur abgeleitet.

dieſen Gebrauch geweiht und eingerichtet war. Auf dem Lande wählte man ragende, öde, ſelten von Menſchen beſuchte Bergeshöhen, die wegen der weiten Ausſicht tesca (von tueri) genannt wurden." Das Verfahren, welches Bileam, auf der Kahlhöhe angelangt, beobachtete, war wahrſcheinlich nicht ſehr verſchieden von dem der Römiſchen Augurn, das von Hartung S. 118. ſo beſchrieben wird: „Der Augur hatte das Haupt verhüllt, hielt den Krummſtab ohne Knoten in der Rechten und wendete das Geſicht nach Oſten. Darauf, den Blick auf die Stadt und Gegend gerichtet, betete er zu den Göttern, und begränzte die Gegend von Oſten nach Weſten, indem er ſich von einem ihm grade gegenüber am Horizont ſichtbaren Gegenſtande, etwa einem Baume, eine Linie bis zu ſich herübergezogen dachte. Was nördlich von dieſer Linie lag, nannte er die linke Seite, was ſüdlich lag, die rechte. Dann betete er zum Jupiter, daß derſelbe, ſofern ihm das, was man vorhabe, genehm wäre, innerhalb der bezeichneten Gränzen beſtimmte Zeichen, die der Augur nahmhaft machte, erſcheinen laſſen möchte."

V. 4. Das: „und Gott begegnete Bileam" in ſeiner Beziehung auf das: „vielleicht wird Jehovah mir begegnen" macht es wahrſcheinlich, daß Gott ſich Bileam auf die von ihm erwartete Weiſe kund gab, durch Naturereigniſſe. Die Hauptſache aber war nicht dieſe Kundgebung, ſondern das Wort, das der Herr zugleich mit ihr in Bileams Mund legte, die von ihm ſelbſt gegebene Deutung ſeiner Offenbarung, wodurch Bileams ſündiger Neigung jeder Spielraum entzogen wurde.

V. 7. „Und er hob an ſein Gleichniß und ſprach." Bei dem v. מָשָׁל iſt die Bed. des Gleichſeyns und Vergleichens durch die Übereinſtimmung aller Dialecte in ihr als die Grundbedeutung und ſomit auch als die Wurzel der Bed. herrſchen geſichert, welche in den anderen Semitiſchen Sprachen nicht vorkommt. Am leichteſten wird der Zuſammenhang der Bedeutun-

gen ſo gefaßt: das משל heißt vergleichen auch in dem Sinne von ausgleichen, und dieß ſteht dann für herrſchen, weil eine weſentliche Thätigkeit des Herrſchers in der Ausgleichung der Differenzen unter den Untergebenen, der Beſeitigung der Übelſtände beſteht, welche der Gegenſatz widerſtreitender Elemente und Intereſſen mit ſich führt, vgl. Jeſ. 2, 4. Das n. מָשָׁל heißt urſprünglich Vergleichung, Gleichniß, und behauptet eigentlich immer dieſe Bed. Wenn es von Sentenzen, Sprüchwörtern und Liedern ſteht, ſo bezeichnet es dieſe nicht als ſolche, ſondern nur in ſofern, als die Vergleichung, das Bild in ihnen vorherrſcht. Das vor Bileams Sprüchen beſtändig wiederholte: und er hob an ſein Gleichniß, was Geſenius thes. s. v. משל ohne Grund auf den parallelismus membrorum bezieht, weiſt hin auf eine weſentliche Differenz der prophetiſchen Reden Bileams von denen aller anderen Propheten, welche nie durch משל bezeichnet werden, das ſonſt überall nur bei der eigentlich poetiſchen Literatur vorkommt, vgl. z. B. Jeſ. 14, 4., wo das משל in Bezug auf ein eingeſchaltetes Lied ſteht: „ſo hebeſt du an dieſes Gleichniß über den König von Babel," Pſ. 49, 5. 78, 2., Hiob 27, 1. 29, 1. Es iſt das entſchiedne Vorherſehen des Bildes, und ſomit des poetiſchen Characters; denn die Bilderſprache iſt die eigenthümliche Sprache der Poeſie, vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 282 ff. Correſpondirende Eigenthümlichkeiten ſind: der Gebrauch der äußeren Formen, wodurch ſich die dichteriſche Rede von der Proſa unterſcheidet, und welche die prophetiſche Rede weniger liebt, z. B. das בְּנֵי in C. 24, 3. 15., vgl. Ewald, Propheten 1. S. 47.; der genaue Parallelismus, die Bewegung der Rede in kurzen zugeſpitzten Sentenzen, während die prophetiſche Rede ſich als weniger gebunden darſtellt, ſich zu längeren Sätzen entfaltet, vgl. Ewald S. 50.; endlich der Umſtand, daß in C. 23, 7. 24, 3. 4. 14—16. ſchon der Eingang dichteriſchen Character hat, während

die Propheten in ihren Ankündigungen prosaisch anheben. Alles dieß, wodurch Bileam sich von den Propheten unterscheidet, geht aus einer gemeinsamen Wurzel hervor, dem Umstande, daß Bileam nur das donum und nicht das munus propheticum, daß er keine Gemeinde um sich hat, und nicht von dem Streben auf sie zu wirken beseelt ist; vgl. die Ableitung des Unterschiedes der prophetischen Diction von der poetischen aus dem Verhältniß der Propheten zur Gemeinde, bei Ewald S. 46. 50. Man sieht bei Bileam überall, sein geistiges Auge ist nur auf das gerichtet was er schaut, und er gibt es ohne Rücksicht auf den Eindruck wieder, den es bei dem Hörer hervorbringen sollte. Bei Bileam sind alle diese Eigenthümlichkeiten durchaus natürlich: cessante causa cessat effectus. Welcher Spätere aber würde es vermocht haben sich so in seine Stellung zu versetzen? Gewiß würde ein Israelit der späteren Jahrhunderte, der in seinem Namen weissagte, nichts anderes gegeben haben, als eine matte Copie der gewöhnlichen prophetischen Rede.

Die erste Weissagung.

C. 23, 7—10.

Ich soll Israel fluchen, sagt Bileam, aber wie kann ich, da Gott, der wahre Urheber und alleinige Herr des Segens und des Fluches, ihm nicht flucht, sondern es segnet. Daß dieß der Fall, lehrt mich der Anblick Israels, der eines gesegneten Volkes, das Gott vor jeder Beeinträchtigung seiner nationalen Selbstständigkeit schützt, das sich vor allen Völkern der Erde himmlischer Behütung erfreut. Zu zahlloser Menge wuchs und wächst es heran durch den Segen des Herrn. Möchte mein Ende seyn wie das *dieser Redlichen* und daher Gesegneten, möchte ich so

wie ſie ſterben im Genuſſe der Gnade des Herrn, erquickt durch die Erinnerung an eine lange, ſegensreiche Vergangenheit, froh in der Hoffnung auf eine ſegensreiche Zukunft!

V. 7. Von Aram holet mich Balak,
Der König Moabs von den Bergen des Oſtens:
Komm, verwünſche mir Jakob
Und komm, bedräue Iſrael.
V. 8. Was ſoll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet,
Und was bedräuen, den Jehovah nicht bedräuet?
V. 9. Denn von dem Gipfel der Berge ſehe ich ihn,
Und von den Hügeln gewahr' ich ihn.
Siehe er iſt ein Volk, das alleine wohnet
Und unter die Heiden nicht ſich zählet.
V. 10. Wer beſtimmte den Staub Jakobs
Und nach Zahl das Viertheil Iſraels?
Es ſterbe meine Seele des Todes der Redlichen,
Und es ſey mein Ende gleich ihm.

V. 7. Die von Bileam beſonders genau beobachteten Geſetze des Parallelismus erfordern, daß man nicht mit den meiſten Auslegern das: der König Moabs, als Appoſition zu Balak faßt: von Aram holt mich Balak, der König Moabs, von den Bergen des Oſtens, ſondern vielmehr nach dem: der König Moabs das: holet mich, ergänzt. Balak und der König Moabs verhalten ſich ebenſo zu einander, wie Balak und der Sohn Zippors in dem Eingange zur zweiten Weiſſagung in C. 23, 18., wie Jakob und Iſrael, El und Jehovah. Abſichtlich ſind die Worte ſo geſtellt, daß der Anfang des zweiten Gliedes den Schluß des erſten wieder aufnimmt;*) grade ſo in C. 23, 18.: Steh auf Balak und höre, merk auf mich, Sohn Zippors. — Daß durch die הָרְרֵי־קֶדֶם hier nicht etwa wie in Deut. 33, 15., Hab. 3, 6. die Berge der Vorzeit, die alten Berge, bezeichnet werden, ſondern

*) Vgl. Swaving, comm. in vatice. Bileami, in den Symbol. Hag. t. 1. p. 8.: Non negligenda est ea verborum dispositio, qua totius prioris distichi initialia et extrema verba sic ponuntur, ut prius hemistichium claudatur ab eo subjecto, a quo incipit secundum, posterius autem claudatur ab eo, a quo incipit prius.

ern die Berge des Oſtens, vgl. das אֶרֶץ קֶדֶם Gen. 25, 6. und beſonders das „Land der Söhne Kedems" von Meſopotamien, in Gen. 29, 1., erhellt aus dem Parallelismus mit dem öſtlich von Moab gelegenen Aram, worunter nach C. 22, 5., Deut. 23, 5. ſpeciell Aram der beiden Flüſſe, Meſopotamien zu verſtehen iſt. Die alten Berge würden auch hier ganz müßig ſtehen. Den Grund, weshalb Bileam hier grade der Berge ſeiner Heimath gedenkt, hat ſchon Mark. comm. in Pent. z. d. St. richtig eingeſehen: Post mentionem Syriae illa montium Orientis adjecta, cum relatione quadam ad montes Moabiticos, in quibus nunc consistebat divinaturus. vgl. V. 9. Die Worte, welche Bileam dem Balak in den Mund legt, unterſcheiden ſich von der in C. 22, 6. mitgetheilten Botſchaft deſſelben nur wie die Poeſie von der Proſa. Ueber die Form אֹרָה, Orah, ſo wie קֳבָה in C. 22, 11. 17, vgl. Ewald kl. Gr. § 294. Das זְעָמָה iſt ebenfalls der Imper. Kal, vgl. Geſenius Lehrgeb. S. 170. Das V. זָעַם, was eben ſo wie das nomen זַעַם ausſchließlich der poetiſchen Sprache angehört, *) ſteht ſonſt immer von heftigem Zorne, und hat nie die Bedeutung des Verwünſchens, die man ihm hier willkührlich beilegt. In der St. Mich. 6, 10., die man außerdem noch für dieſe Bedeutung anführt, iſt die Bed. zürnen die allein angemeſſene: „magerem Epha wird gezürnt," von Gott nämlich, wie ja das nomen זעם mehrfach ohne weiteres von dem Zorne Gottes ſteht. Man vgl. das זַעַם יְהוָה in Prov. 22, 14., und auch das: „Abſcheu des Herrn iſt doppeltes Gewicht" in 20, 23. Ebenſo paſſend iſt die Bedeutung des Zürnens auch in Prov. 24, 24: „wer zum Böſen ſpricht: du biſt gerecht, den werden verfluchen

*) Die von Schultens, Geſenius u. A. angenommene Grundbedeutung ſchäumen iſt durchaus unſicher und ſcheint nur auf einer misverſtandenen Stelle des Kamus zu beruhen. Im Hebr. findet ſich jedenfalls keine Spur davon.

Völker, zürnen ihm, יִזְעָמוּהוּ, Nationen." Unserer Stelle wird die Bedeutung des Zürnens ganz angemessen erscheinen, wenn man bedenkt, daß der Fluch nur Produkt der heftigsten innerlichen Erregung gegen den Gegenstand desselben seyn konnte, daß man sich vor dem Aussprechen desselben auf jede Weise zur Wuth zu entflammen suchte, von deren Intensität die Wirksamkeit des Fluches abhing. Eine leise Umbiegung der Bedeutung wird freilich hier, wie in Prov. 24, 24. durch die Construction mit dem Acc. erfordert, vgl. über solche Constr. der v. intrans. und reflex. mit dem Acc. statt mit Präpositionen, in denen besonders die Dichter viele Kühnheit haben. Ewald kl. Gr. § 507; זעם mit den Präpositionen, jemandem oder auf jemanden zürnen, mit dem Acc. gleichsam jemanden bezürnen.

V. 8. Balak meinte, Segen und Fluch seyen von Bileam abhängig, sein Gott müsse ihm folgen, wohin er ihn führe; ich weiß, sagt er in C. 22, 6., wen du segnest, der wird gesegnet, und wem du flucheſt, der wird verflucht. Bileam tritt dieser Ansicht hier zwar nicht im Allgemeinen, aber doch in Bezug auf den concreten Fall, auf den sie angewandt worden, entschieden entgegen. Jehovah flucht hier nicht, sondern er segnet, und da er der unbedingte Herr des Segens und des Fluches ist, da seine Diener nur seine Beschlüsse des Segens und des Fluches verkünden, nicht aber sie bestimmen, oder sie abändern können, was soll er da fluchen, was könnte dabei herauskommen, und wie könnte er es wagen wollen? Die Differenz zwischen Bileam und Balak bestand nicht etwa darin, daß der Letztere verlangt hatte, Bileam sollte ungeachtet des auch von ihm als feststehend betrachteten Beschlusses Gottes fluchen; er wollte ja einen wirksamen Fluch, und einen solchen konnte Bileam nur dann aussprechen, wenn sein Wille mit dem Willen Gottes in Einklang stand. Die Differenz bestand vielmehr darin, daß Balak keinen unbedingt feststehenden Beschluß Gottes anerkannte,

daß er wähnte, Bileam könne seinem Gotte Gewalt anthun, dieser sey in Bezug auf Segen und Fluch unbedingt von ihm abhängig, es komme nur auf den energischen Willen Bileams zu fluchen an, so werde seinem Fluche der Fluch Gottes ganz von selbst nachfolgen. Diesem Wahne stellt Bileam den unbedingten und unabänderlichen Beschluß Gottes, nicht des Fluches, sondern des Segens für Israel entgegen. So schon Calvin: Interea se potentia illa abdicat, qua ipsum excellere persuasus fuerat Balaam. Verba enim ejus prius retulit Moses: scio maledictum fore quem tu maledixeris: acsi translata in eum esset dei virtus, ut eum pro libidine huc illuc versaret. Quid autem id aliud erat, quam deo abrogare suum imperium? Hoc igitur abominabile figmentum refellitur ore Balaam: dum uni deo jus benedicendi asserit. Die Kunde von dem Beschlusse Gottes, Israel nicht zu fluchen, sondern es zu segnen, hatte Bileam zuerst auf äußere Weise erhalten, namentlich aus den Offenbarungen an die Stammväter, auf die er sich mit entschiedener Absichtlichkeit, um auf sie als auf die Grundlage seiner Verkündigungen hinzuweisen, in jedem Abschnitte bezieht. Das äußerlich empfangene war ihm dann durch die Einflüsse des Geistes Gottes schon früher zur innerlichen Gewißheit geworden, und diese Gewißheit wurde in diesem Momente durch eine besonders kräftige Einwirkung des Geistes Gottes (vgl. das „und Jehovah legte ein Wort in den Mund Bileams" in V. 5) zur unbedingtesten, alle Zweifel mit Füßen tretenden Zuversicht. Das: „was soll ich verfluchen, den Gott nicht verflucht," ist nicht etwa so zu erklären: wie könnte ich einen verfluchen, den Gott nicht verflucht, so daß Bileam einen allgemeinen Satz ausspräche, und die Anwendung auf den vorliegenden Fall Balak überließe, sondern das Suff. in קֳבֹה ist auf Israel zu beziehen: wie könnte ich ihn verfluchen, den Gott nicht verflucht. Daß das Suff. bei זָעַם fehlt, ist wahrscheinlich daraus zu

erklären, daß Bileam sich die Kühnheit der Construction dieses Verbi mit dem Acc. nicht zum zweitenmahle erlauben will, so daß auch dieß Fehlen des Suff. gegen diejenigen spricht, welche dem זעם die Bed. verwünschen geben wollen. Das קבב kommt in der Prosa nur einigemahle in der Geschichte Bileams vor, C. 27, 17., 23, 11., auch im Pentateuch sonst nicht, woraus hervorgeht, daß es schon damals anfing sich aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zurückzuziehen. Von dieser Wurzel ist nicht blos das קבה, sondern auch das אֶקֹּב abzuleiten. Die Unrichtigkeit der gewöhnlichen, noch zuletzt von Gesenius in dem thes. S. 908 vorgetragenen Annahme, wonach das אקב Fut. von נקב seyn soll, hat nicht nur unsere Stelle gegen sich, in der ein Wechsel der Verba unpassend seyn würde, sondern auch die Thatsache, daß das Verbum נקב, wo es im Präteritum, Participium, act. und pass., Imper. vorkommt, nie die Bed. verfluchen hat, auch nicht in Niphal und in den nomm. derivatis; der Beweis, daß das נקב in Lev. 24, 11. 16. nicht die Bed. fluchen, sondern die Bed. aussprechen hat — in welcher Bed. das נקב nur im Pent. vorkommt, und denen, die aus ihm geschöpft haben — ist in den Beiträgen Th. 2, S. 223 geführt worden. Die Formen, welche eine Ableitung von נקב zu erfordern scheinen, kommen nur im Fut. vor, und sie sind hier um so mehr nur aus einer formellen Anlehnung des קבב an נקב zu erklären, mit dem es sonst gar keinen Zusammenhang hat, da die vv. ע״ע sich überhaupt im Fut. zu den ע״ה hinneigen, vgl. Ewald gr. Gr. p. 473, und da das קבב sonst gar kein Fut. haben würde; denn eine andere Form desselben kommt sonst nicht vor.

V. 9. Daß das כי nicht etwa mit Mehreren für überflüssig erklärt werden, (schon die Vulg. läßt es aus) eben so wenig auch, was ziemlich auf dasselbe herauskommt, mit Anderen angenommen werden darf, daß es zur Bekräftigung dient,

auch nicht, daß es die Bedeutung quando habe, liegt am Tage. Es ſind dieß nur Aushülfen der Verlegenheit. Jedenfalls muß das כי die Begründung des im vor. ausgeſprochenen Satzes: Gott flucht ihm nicht, und Jehovah zürnt ihm nicht, ankündigen. Eine ſolche nun läßt ſich im Folgenden in doppelter Weiſe nachweiſen. Entweder ſetzt man nach dem: „von dem Gipfel der Berge ſehe ich ihn und von den Hügeln gewahr ich ihn," ein ;, ſo daß die Begründung nicht in dieſen Worten allein, ſondern in ihrer Verbindung mit dem Folgenden enthalten iſt, ſ. v. a. denn von den Gipfeln der Berge erblicke ich ihn als ein Volk das alleine wohnet u. ſ. w. Oder man ſetzt nach dem: gewahr' ich ihn, einen Punct, und bezeichnet das Folgende nur als weitere Ausführung und nähere Beſtimmung. Daß ſchon das: „von den Gipfeln der Berge ſehe ich ihn, und von den Hügeln gewahr' ich ihn" für ſich genommen zur Begründung des: „Gott flucht ihm nicht" geeignet iſt, daran wird man nicht zweifeln können, wenn man nur beachtet, daß das Sehen Bileams in der Ekſtaſe durchaus kein blos leibliches iſt, daß mit dem Sehen des leiblichen Auges ſich bei ihm zugleich das Eindringen des geiſtlichen Auges in die Tiefen, welche dem nur an der Oberfläche haftenden leiblichen verborgen ſind, die innere Weſenheit der Dinge verband. Recht deutlich zeigt ſich dieß bei der dritten Weiſſagung in C. 24, 5 ff. Der Mann mit geöffnetem Auge ſchildert dort die Lieblichkeit der Zelte Iſraels in einer Weiſe, welche zeigt, daß das äußere Schauen hier nur als Grundlage des innern in Betracht kommt. War nun das Schauen Bileams von dieſer Art, ſo lieferte für ihn der Anblick ſelbſt den Beweis für das לא קבה und das לא זעם. Dieſer Auffaſſung folgte ſchon Coccejus: non execrari deum Israelitas demonstrat ex re manifesta. Rem manifestam indicat dum dicit se Israelem videre de capite petrarum et ex collibus contemplari. Nempe talem ut in eo nullum exstet divinae

irae vestigium, sed potius benedictionis. — Einen Canon für die Auffassung des Folgenden: „siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet, und unter die Heiden nicht sich zählet," gibt die Bemerkung Calvins: non de virtute populi, sed tantum de benedictione dei agitur. Wie das alleine wohnen zu fassen, erkennen wir am besten aus den Parallelstellen. Vor allen kommt hier Deut. 33, 28. in Betracht: „Und Israel wohnet sicher, allein der Quell Jakobs in einem Lande von Korn und Most." Das בָּדָד allein, steht dort im Parall. mit בֶּטַח sicher. Vorhergeht in V. 27: „er vertreibt vor dir den Feind und spricht: vertilge." Ferner die, wie es scheint auf unsere St. und die des Deut. hinweisende St. Mich. 7, 14: „Weide dein Volk mit deinem Stabe, die Heerde deines Erbes, wohnend alleine, im Walde mitten auf Karmel," deren Sinn Ewald richtig dahin angibt: „Möge Jahve als der gute Hirte leiten sein Volk, seine dennoch nie wieder von ihm zu trennende Gemeinde, ein stilles geschütztes Häuflein, wie eine Heerde im Walde des schönen Carmel." Dann Jerem. 49, 31: „Erhebet euch, ziehet gegen ein Volk ruhig, wohnend sicher, spricht der Herr, nicht Thore und nicht Riegel hat's, alleine wohnen sie." Nach diesen Parallelst. nun muß die Erklärung von Coccejus u. A., welche das alleine Wohnen auf die besonderen Gesetze und Rechte beziehen, durch welche Gott Israel von allen andern Völkern unterschied und absonderte, verworfen werden. Als Commentar über die Redensart alleine wohnen kann man nach ihnen die St. Richt. 18, 7. betrachten, wo die Bewohner von Laisch als ein Volk bezeichnet werden, das sicher wohnte, ruhig und zuversichtlich, dem Niemand etwas zu Leide that, und das mit keinem Menschen zu thun hatte. Das alleine Wohnen bezeichnet eine stille und geschützte Zurückgezogenheit. Niemand mischt sich in Israels Angelegenheiten ein, niemand tritt *ihnen zu nahe*, beeinträchtigt sie in ihren Rechten, sie haben ihre

Sachen für sich, sind für die Welt so gut wie nicht vorhanden. Durch die Mauer des göttlichen Schutzes von der Welt abgesondert, sind sie den großen Catastrophen entnommen, durch welche die Gestalt der Welt verändert wird. Es versteht sich von selbst, daß sich Israel der großen Prärogative, die ihm hier zugetheilt wird, nur so lange erfreuen konnte als es wirklich Israel war. Die unerläßliche Bedingung des äußerlichen alleine Wohnens bildete das innerliche Alleinewohnen. Die äußere Absonderung von der Heidenwelt dauerte nur so lange, als Israel sich in sittlich religiöser Beziehung in der Absonderung von ihr erhielt. So bald sie innerlich der Welt Einfluß gestatteten, bekam diese auch äußerlich Macht über sie. Daß diese Bedingtheit der Verheißung, welche darin, daß der Gott Israels der Heilige ist und in der Bundesnatur seines Verhältnisses zu Israel nothwendig begründet liegt, von Bileam selbst klar erkannt wurde, zeigt die Bezeichnung Israels als der Redlichen in V. 10., zeigt die Voraussicht einer bevorstehenden Wegführung des Volkes in C. 24, 22, die nur auf der Verletzung einer subjectiven Bedingung beruhen kann, da Gott nach Bileams Erklärung kein Mensch ist, daß er lüge und kein Menschensohn, daß ihn gereue, zeigt endlich der Rath, den Bileam später den Moabitern und Midianitern gab, daß sie durch Verführung den auf Israel ruhenden Segen Gottes unkräftig machen sollten. Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, daß in Bezug auf die innerliche Absonderung von der Welt, welche die nothwendige Bedingung der äußern bildete, Israel nicht etwa sich selbst überlassen war, in welchem Falle die Verheißung ein bloßer Spott gewesen wäre, daß vielmehr Gott ihm freigebig die Mittel dazu darbot. Er gab ihm durch sein Gesetz die Anweisung zu dieser Absonderung, vgl. Deut. 4, 8. „und wo ist ein großes Volk, welches gerechte Gesetze und Rechte hat, wie das ganze Gesetz, das ich euch heute gebe,“ durch seine Diener die Propheten, die er stets von neuem

erweckte, den kräftigen Antrieb ihr zu folgen, und durch ſeinen Geiſt, deſſen Wirkſamkeit unter ihm den Grundvorzug des Bundesvolkes bildete, vgl. Jeſ. 63, 11. und welcher, indem er die engſte Verbindung mit Gott vermittelte, dem Heiligen, zugleich die Abſonderung von der profanen Welt herbeiführte, die Kraft dieß zu thun. Es kamen Zeiten, wo das Volk, ungeachtet dieſer ihm vom Herrn ſo reichlich dargebotenen Mittel der Abſonderung mit frevelnder Hand die Scheidewand niederriß, die es von der Heidenwelt trennte. Aber nie verlor die Verheißung: „ſiehe, es iſt ein Volk, das alleine wohnt" ihre Bedeutung. Die Strafe, welche in Folge der unterlaſſenen innerlichen Abſonderung eintrat, war immer zugleich ein Mittel, dieſelbe von neuem hervorzurufen, das in Verbindung mit der kräftigen Wirkſamkeit des Geiſtes, wovon es begleitet war, ſeinen Zweck nicht verfehlen konnte. Und ſobald die Neugeburt des Volkes erfolgt war, ging auch das: „ſiehe, es iſt ein Volk, das alleine wohnet" wieder an ihm in Erfüllung. In einer Fülle von Beiſpielen zeigt dieß das Buch der Richter. Die Verheißung iſt aber nicht blos auf die Zeiten des A. B. beſchränkt. Es gibt ja nach der Anſchauung der Schrift nur ein Iſrael unter zwei Oeconomien. Die Gemeinde des N. B., deren Fundament die Iſraelitiſche ἐκλογὴ bildete, mit Ausſcheidung des Scheiniſraels, iſt als die directe Fortſetzung Iſraels zu betrachten. An ihr ging die Verheißung durch alle Zeiten, und geht ſie noch fortwährend in Erfüllung. Sobald ſie ſich innerlich von der profanen Welt abſondert, und nach dem Maaße, als ſie dieß thut, wird ſie auch äußerlich von der Welt abgeſondert, gegen ihre Eingriffe und Einflüſſe geſchützt, zu kräftiger Selbſtſtändigkeit erhoben. Unſer Ausſpruch gibt der Kirche die Bürgſchaft, daß ſie nie in die äußere Knechtſchaft der Welt gerathen kann, wenn ſie nicht geiſtig von ihr geknechtet iſt, und gewährt ihr ſomit den kräftigſten Antrieb, ſich von der [illegible]igen Knechtſchaft zu emancipiren und ſich vor ihr zu bewah-

ren. — In welcher Beziehung in dem letzten Gliede von Israel gesagt wird, daß es unter die Heiden nicht sich zähle (das יתחשב ist in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Bedeutung des Hithp. zu erkl.: es zählt sich, nicht: es wird gezählt) das wird am sichersten aus dem parallelen: „es wohnt alleine" bestimmt, dessen Sinn durch die Parallelst. feststeht. Daraus erhellt, daß hier von einem sich nicht Zählen unter die Heiden in Bezug auf das Ergehen die Rede ist: anders wie die Heiden wird Israel durch den Schutz des Herrn vor fremdem Andrange, fremder Einmischung, fremder Usurpation gesichert, Israel ist das einzige Volk, das einen reellen Schutz im Himmel hat. Hieraus geht hervor, daß als parallel nicht etwa mit vielen Ausl. Deut. 4, 8. zu betrachten ist, wo die unter allen Völkern allein Israel eigenthümlichen gerechten Gesetze und Rechte gepriesen werden, sondern vielmehr Deut. 4, 7.: „wo ist ein großes Volk, das einen Gott hat, der ihm nahe ist, wie der Herr unser Gott, so oft wir rufen zu ihm," ganz besonders aber Deut. 33, 29., welcher Vers sich zu V. 28 ebenso verhält, wie unser Glied zu dem vorhergehenden: „Heil dir Israel, wer ist dir gleich, ein Volk beschützt durch den Herrn, deinen helfenden Schild und dein stolzes Schwert, und heucheln müssen dir deine Feinde, und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten." Vgl. auch 2 Sam. 7, 23. Auch hier hat der Abfall des Volkes von seiner Idee bewirkt, daß die Erfüllung der Weissagung nur unvollkommen vorliegt, aber auch in dieser Unvollkommenheit ist sie noch unendlich reich. Wie wahr Bileam gesagt, Israel zähle sich nicht unter die Heiden, geht daraus hervor, daß während alle mächtigen Reiche der alten Welt, Ägypten, Assur, Babel u. s. w. spurlos untergegangen sind, Israel, schon unter dem A. B. aus so vielen gänzlichen Untergang drohenden Gefahren errettet, namentlich aus dem Exile zurückgeführt, in der Gemeinde

des N. B. forthlüht, und auch noch in ſeinem verworfenen, dereinſt aber zur Wiederannahme beſtimmten Theile fortexiſtirt.

V. 10. In dieſem Verſe wird Iſrael zuerſt geprieſen wegen der zahlloſen Menge, zu der es heranwächſt, dann indem der Seher, wie es dem Schluſſe angemeſſen iſt, zum Allgemeineren zurückkehrt, überhaupt wegen ſeines beneidenswerthen Glückes. Das: „wer beſtimmt den Staub Iſraels“ f. Iſrael das dem Staube gleich iſt, wer zählt ſeine unzählbare Menge, weiſt hin auf die Verheißung in Gen. 13, 16.: „Und ich mache deinen Saamen gleich dem Staube der Erde; wenn jemand vermag den Staub der Erde zu beſtimmen, ſo wird auch dein Saame beſtimmt werden,“ und die Beziehung auf dieſe Stelle darf nicht als eine zufällige Reminiscenz betrachtet werden, ſondern ſie geht, wie alle ähnlichen Weiſſagungen Bileams, aus dem Beſtreben hervor, die ihm gewordene Offenbarung an die früheren, namentlich die Grundoffenbarungen anzuknüpfen, und ſie dadurch als eine wahrhaft göttliche zu legitimiren. Dieß Streben, die ſpäteren Offenbarungen an die früheren anzulehnen, geht durch die ganze Prophetie hindurch und findet ſich auch bei den originellſten und ſelbſtſtändigſten Propheten. Das מִנָּה מָנָה heißt eigentlich: wer beſtimmte, wer that es je. Dieß wird aber als ein Satz hingeſtellt, der nicht bloß für die Gegenwart, ſondern auch für die Zukunft Realität hat. Weder jetzt, noch in Zukunft kann jemand die Frage: wer beſtimmte? bejahend beantworten. Daß man nicht bloß an die Zukunft zu denken hat, zeigt außer dem Gebrauche des Praet. das zweite Glied, wo die Erwähnung des Viertheils Iſraels in Beziehung auf die Verhältniſſe der Gegenwart ſteht, dann auch die Stelle Deut. 10, 22., wo ebenfalls die den Patriarchen ertheilte Verheißung einer zahlloſen Nachkommenſchaft als ſchon erfüllt erſcheint: „Mit ſiebenzig Seelen zogen eure Väter nach Ägypten, und jetzt hat dich der Herr dein Gott gemacht gleich den Sternen

des Himmels an Menge." In den Worten: „und nach Zahl das Viertheil Israels" findet sich eine Beziehung auf die Lagereintheilung Israels. Sie waren in vier Abtheilungen, jede von drei Stämmen, um das in der Mitte befindliche Heiligthum, in dessen nächster Umgebung sich die Leviten, seine Diener, befanden, gelagert. Vgl. Num. C. 2 u. 10. Diese leise und ungesuchte Beziehung auf ein Verhältniß, welches mit der Mosaischen Zeit sein Ende erreichte, und nur während des Zuges durch die Wüste bestand, spricht gegen diejenigen, welche die Weissagungen Bileams für ein Product späterer Zeit erklären. Ein späterer würde, wenn es ihm überhaupt in den Sinn kam, auf diese Einrichtung Beziehung zu nehmen, sich nicht mit einer so leisen Andeutung begnügt haben. Viele Schwierigkeit hat den Ausl. das מִסְפָּר gemacht. Die Versuche, die Lesart zu ändern — Venema zu Mal. 1, 13., dem Schröder und de Geer beitreten, will statt מִסְפָּר lesen מִי סָפַר wer zählte — und mehrere gezwungene und sprachwidrige Erklärungen, wie die, wonach das nomen statt des verbi stehen, oder das אֵת nota genitivi seyn soll, und die quis numerum, quis quartam partem Israelis, sind auf der einen Seite aus der Verkennung des Acc. hervorgegangen, welcher zur Ergänzung des Verbalbegriffes durch Angabe der Art und Weise dient, vgl. Ewald kl. Gr. § 515: (wer bestimmte) nach Zahl (auch nur) das Viertheil Israels, das Viertheil im Gegensatze gegen das Ganze, auf der andern Seite aus Verkennung der Bed. des סָפַר. Gibt man diesem mit allen Ausl. die Bed. zählen, so erscheint das: nach Zahl, als überflüssig und störend. Eben das מִסְפָּר zeigt aber schon, daß diese Bedeutung nicht die richtige seyn kann, es verlangt eine weitere Bedeutung, welche der Restriction durch das מִסְפָּר fähig ist, und auf eine solche werden wir auch schon durch das erste Glied, so wie durch die Grundstelle Gen. 13, 16. hingeführt. Das wer zählt kann nur bei Gegenständen stehen, welche an

sich zählbar, durch ihre Menge das Zählen ausschließen, welche zwar zählbar, aber unzählig sind. Dieß nun gilt nicht vom Staube. Selbst vom Sande des Meeres braucht Jerem. das Messen: „Wie nicht gezählt wird (יִסָּפֵר) das Heer des Himmels und nicht gemessen (יִמַּד) der Sand des Meeres," und doch eignet sich der Sand weit mehr zum Zählen wie der Staub. Bei einem wirklich zählbaren Gegenstande wird in der Parallelstelle Gen. 15, 5. nicht das מנה, sondern das סָפַר gebraucht. Dieser Nothwendigkeit einer allgemeineren Bedeutung des מנה, welche in unserer St. selbst begründet liegt, kommt nun die Thatsache entgegen, daß die Grundbedeutung des Verbi nach dem Arabischen, der Bedeutung des Piel und der Nomm. derivata, und nach der St. Jes. 65, 12., die des Bestimmens ist. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß dem Pent. nur die Bed. bestimmen angehört, die Bed. zählen ihm noch ganz fremd ist, und daß Gesenius in dem thes. völlig mit Unrecht in Bezug auf sie bemerkt: quae significatio in antiquiore Hebraismo usitatior est, licet illa (die des Bestimmens) origine propior esse videatur. Zählen ist im Pent. immer סָפַר, was nicht weniger als zwölfmahl in dieser Bedeutung vorkommt, Gen. 41, 49. Lev. 15, 13. 28. Deut. 16, 9. In der späteren Zeit zog sich das סָפַר in dieser Bedeutung aus dem Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens zurück, in welchem das מנה seine Stelle einnahm, und wurde blos der höhern Sprache und namentlich der Poesie eigenthümlich. Dafür, daß das סָפַר auch in späterer Zeit noch dem lebendigen Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens angehört habe, läßt sich keine einzige Stelle anführen. Die St. 1 Chron. 23, 3. 2 Chron. 2, 1. 16., Esra 1, 8. können nichts hiefür beweisen, da die nachexilischen Schriftsteller, welche die Sprache auf gelehrte Weise aus den älteren Denkmalen derselben erlernten, und namentlich mit besonderer Vorliebe sich den Sprachgebrauch des

Pent. aneigneten, durchaus nicht als Zeugen des lebendigen Sprachgebrauches der spätern Zeit betrachtet werden können. Die St. 1. Regg. 3, 8., wo es in Salomos Gebet heißt: und dein Knecht ist inmitten deines Volkes, das du erwählet, ein Volk zahlreich, אֲשֶׁר לֹא יִמָּנֶה וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב, beweist eher dawider als dafür. Denn es findet sich hier eine so gut wie ausdrückliche Hinweisung auf den Pent., aus dem beides, das ימנה und das יספר entlehnt wird, und die Worte sind als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. Genau analog sind namentlich die St. Gen. 16, 10. „mehren will ich deinen Saamen ולא יספר מרב" und Gen. 32, 13.: „und ich mache deinen Samen wie den Sand des Meeres אשר לא יספר מרב." Dasselbe gilt auch von der einzigen Stelle der Bücher der Könige, in der das סָפַר außerdem noch in der Bed. zählen vorkommt, 1 Regg. 8, 5. Es kommen dort genau dieselben Worte auf ein anderes Verhältniß übergetragen vor, zum Beweise, wie gangbar der betr. im Pentateuch enthaltene Ausspruch unter dem Volke war. Endlich findet sich das סָפַר in der Bed. zählen auch in 1 Sam. 24, 10., aber nicht etwa in gewöhnlicher Erzählung, sondern in einer Stelle, wo die Rede anfängt sich höher zu heben und den Character der Poesie anzunehmen: „Und Davids Herz strafte ihn (eig. schlug ihn, ein durchaus poetischer Ausdruck) nachdem er das Volk gezählt." Wir haben auf diese Weise zugleich einen nicht unwichtigen Beitrag zu den Untersuchungen über den Sprachgebrauch des Pent. im Verhältniß zu dem der übrigen Bücher gewonnen. An bloßen Zufall kann nicht gedacht werden. Dagegen spricht die Häufigkeit des סָפַר sowohl im Pent. als auch in der Poesie, das Zusammentreffen des Nichtvorkommens des מָנָה im Pent. in der Bed. zählen mit dem Nichtvorkommen des סָפַר in den spätern Büchern, die Thatsache, daß die zwei einzigen Stellen der BB. der Könige, wo das סָפַר sich findet, auf den Pentateuch sich beziehen, end-

lich daß es ganz der naturgemäße Gang iſt, daß die urſprüngliche allgemeine Bed. des מנה in dem älteſten Buche noch allein vorkommt, in den ſpäteren Büchern erſt die abgeleitete und ſpecielle erſcheint. — Zu Bezug auf die Erfüllung der in dieſen beiden erſten Gliedern enthaltenen Verheißung bemerkt Calvin: Tenendum est, quamvis populi scelere ad exiguum numerum redacta fuerit illa multitudo, non tamen frustra hoc fuisse pronuntiatum: quia paucitas illa tandem exundavit, ut totum mundum expleret. Mit vollem Rechte wird in dieſen Worten die Enderfüllung in die Meſſianiſche Zeit geſetzt. Konnten ſchon unter dem A. B. Individuen aus andern Völkern, wenn ſie ſich der Beſchneidung unterwarfen, unter das Bundesvolk aufgenommen werden, und iſt dieß erweislich zu allen Zeiten geſchehen, iſt ſomit die leibliche Abſtammung von Jakob nicht nothwendige Bedingung des Gehörens zu Iſrael, ſondern läßt ſich die volle Theilnahme an ſeinen Rechten auch durch Adoption erwerben: ſo ſteht es feſt, daß der unendliche Zuwachs, welchen in der Zeit Chriſti Iſrael aus den Heiden erhielt, mit unter dieſer Weiſſagung begriffen iſt. Ihre Erfüllung iſt eine noch ſtets fortgehende. Sie verbürgt uns eine beſtändig fortſchreitende Ausdehnung der Kirche, eine ſtets wachſende Zahl ihrer Glieder, und gibt uns die Verſicherung, daß wenn je durch die Schuld der Kirche ſelbſt eine Abnahme derſelben eintritt, dieſe nur eine temporäre ſeyn kann, daß nach ihr Gott um ſo kräftiger ſein: „ſeyd fruchtbar und mehret euch“ über die Gemeinde ausſprechen wird.

In der zweiten Hälfte des Verſes wird das אַחֲרִית Ende, durch den Parallelismus näher als das Ende des Lebens beſtimmt. Das כָּמֹהוּ, gleich ihm f. gleich ſeinem Ende, genügt, weil, in welcher Beziehung Bileam Iſrael gleich zu ſeyn wünſcht, ſchon deutlich genug ausgeſprochen worden iſt. Es fragt ſich hier vor Allem, in welchem Sinne Bileam hier wünſcht im Tode

Israel gleich zu seyn. Die älteren Ausleger fanden hier meist eine Hinweisung auf eine selige Unsterblichkeit, welche die Glieder der Gemeinde Gottes erwarte. Selbst der vorsichtige und vorurtheilsfreie Calvin bekannte sich zu dieser Ansicht. Unde sequitur — sagt er — gratiam dei fines hujus caducae vitae excedere. Quare haec vox insigne continet testimonium futurae immortalitatis. Noch J. D. Michaelis folgte dieser Auffassung. Indessen, da Bileams Segenssprüche sich sonst immer nur auf das diesseitige beziehen, und ebenso auch die in der Genesis enthaltenen Grundverheißungen, auf welchen sie beruhen, da der von Balak verlangte Fluch, dessen Gegensatz die Segenssprüche bilden, sich nicht auf das jenseitige Heil Israels bezieht, sondern einzig und allein auf das diesseitige, da das Jenseits überhaupt im Pentateuch noch sehr zurücktritt, aus Gründen, welche in Th. 3 der Beiträge S. 577 entwickelt worden sind, und eine so bestimmte Hinweisung auf die Seligkeit der Erwählten, wie sie hier nach dieser Auffassung stattfinden würde, sich in ihm sonst nirgends vorfindet: so dürften wir uns zu dieser Auffassung nur dann entschließen, wenn außerdem keine andere zu Gebote stände. Dieß ist aber offenbar nicht der Fall. Bileam konnte auch noch in anderer Beziehung wünschen des Todes der Erwählten zu sterben, als in der auf die selige Unsterblichkeit. Davon wird man sich überzeugen, wenn man den Tod, den Bileam wirklich starb, heimgesucht durch Israels rächendes Schwert, vgl. Num. 31, 8., gequält durch das Bewußtseyn des Verlustes der Gnade Gottes, vergleicht mit dem eines Abraham, dem in Gen. 15, 15 verheißen wird: „du wirst zu deinen Vätern kommen in Frieden, du wirst begraben werden in gutem Alter," und von dessen erfolgtem Tode es in Gen. 25, 8. heißt: „Und Abraham verschied und starb in gutem Alter, und ward gesammelt zu seinem Volke" — dem eines Isaac, Jakob, Moses. Ein dreifaches kommt hier in Betracht, was

den Tod der Erwählten auszeichnete und zu einem wünſchenswerthen machte. Glücklich war ihr Tod in Bezug auf die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft. 1. Sie ſtarben im Genuſſe der Gnade Gottes, in dem Bewußtſeyn ſeiner Liebe. 2. Reiche Befriedigung gewährte ihnen der Blick auf die Vergangenheit. Wohin ihr Auge ſich wandte, zeigten ſich die Spuren der ſegnenden, vergebenden, rettenden und heilenden Gnade Gottes, überall erhörte Gebete, Schutz gegen die Feinde, das Leben durch alle Gefahren hindurch fortgeführt bis zu ſeinem letzten Ziele, nicht gewaltſam abgebrochen, ſondern ſanft verlöſchend. Dieß Moment wird allein hervorgehoben von Steudel, welcher a. a. O. S. 76 den Sinn alſo wiedergibt: „Bileam wünſcht am Schluſſe der Tage auf die Vergangenheit mit gleicher Befriedigung wie ſeine Bürger zurückblicken zu dürfen.“ 3. Erfreut wurden die Erwählten in ihrem Tode durch die heiteren Ausſichten in die Zukunft ihres Volkes und Geſchlechtes. Wie wenig man dieß Moment zurücktreten laſſen darf, zeigt der Segen, den Jakob in der Sterbeſtunde über ſeine Söhne, Moſes kurz vor ſeinem Tode über die verſammelten Stämme ſpricht. Je mehr der Einzelne damals noch im Ganzen lebte, der Stammvater ſeine Nachkommenſchaft als die Fortſetzung ſeines Daſeyns betrachtete, deſto mehr mußte die durch Gottes Zuſage verbürgte ſegensreiche Zukunft das Gemüth der Sterbenden beſchäftigen, und dem Tode ſeine Bitterkeit nehmen. In beſonders anſchaulicher Weiſe zeigen dieß die Worte des ſterbenden Jakob in Gen. 49, 18: „Herr, ich harre auf dein Heil,“ die zur Erläuterung unſeres Ausſpruches ſehr geeignet ſind. — Clericus bemerkt zu dieſer St.: Videtur Bileamus scivisse, divinitus se immaturo fato moriturum fuisse, atque eo hic respicere, und es ſcheint wirklich, daß eine ſolche Ahndung ihn erfüllte, deren Grundlage das Bewußtſeyn ſeiner Unlauterkeit bildete, welche, für den Augenblick durch die mächtige Wirkung des Geiſtes Gottes zurück-

zurückgedrängt, bald nachher mit furchtbarer Gewalt zurückkehrte, und nun die Vereitelung des von ihm hier ausgesprochenen Wunsches herbeiführte, und ihm ein furchtbares Ende bereitete.

Noch bleibt nur das יְשָׁרִים zu besprechen übrig. Das Fehlen des Artikels, obgleich nicht von Jescharim überhaupt, sondern von bestimmten Jescharim, von den Söhnen Israels als Jescharim die Rede ist, hat nicht bloß den allgemeinen Grund, daß der Art. in der Poesie überhaupt seltener ist, sondern erklärt sich speciell daraus, daß das Jescharim hier die Natur eines Nom. propr. annimmt, entsprechend dem gleich zu besprechenden Jeschurun. Die Israeliten sind die einzigen Jescharim, darum ist der bestimmende, und auf das Frühere zurückweisende Artikel unnöthig, wie ja auch in dem Titel סֵפֶר הַיָּשָׁר der Redliche = dem Israeliten ist.

Was die Bedeutung des ישרים betrifft, so ist die Erkl. de Geers u. A. durch Glückliche als vollkommen willkührlich zurückzuweisen. Wo der Hebräische Sprachgebrauch so feststeht, wie bei dem ישר, das in ihm immer die Bedeutung der Geradheit und Redlichkeit hat, da richtet man mit der Berufung auf das Arabische nichts aus. Die Behauptung, Bileam habe es nicht mit der Rechtschaffenheit der Israeliten zu thun, sondern mit ihrem Glücke, wird zurückgewiesen durch die Bemerkung, daß Bileam, indem er die Israeliten als die Rechtschaffenen bezeichnet, eine Hindeutung gibt auf den Grund der Verschiedenheit ihres Loses von dem aller übrigen, und dieselbe auf ihre sittliche Nothwendigkeit zurückführt. Daß eine solche Andeutung unpassend sey, wird Niemand wagen zu behaupten. Ebenso wenig kann auch die Annahme Calvins gebilligt werden, der das ישרים zwar durch rechtschaffene erklärt, aber unter der Rechtschaffenheit nicht eine inhärirende, sondern eine zugerechnete versteht: Recti vocantur Israelitae sicut aliis locis, non propria *rectitudine*, sed dei beneplacito, qui eos dignatus

fuerat segregare ab immundis gentibus. Das ישר, was in den Pſalmen ſo oft vorkommt, ſteht immer von inhärirender Rechtſchaffenheit, und auf dieſe bezieht ſich auch das dem Jescharim genau entſprechende Jeschurun.

Auf dieß Jeschurun wollen wir hier, eben weil es dem Jescharim ſo genau entſpricht, noch etwas näher eingehen. Die gewöhnliche Annahme iſt, das Jeschurun ſey ein Diminutivum von Jaschar, es bedeute Frommchen = das grade, redliche Völkchen, vgl. z. B. Geſenius thes. und Ewald kl. Gr. § 346 b. Aber dieſer Behauptung können wir nicht beitreten. Denn 1. die Annahme, daß die Endung Un verkleinerende Bedeutung habe, beruht auf gar keinem Grunde. Zwar findet ſie ſich in dieſer Bedeutung im Syriſchen, aber dort iſt ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach aus dem Griechiſchen entlehnt, vgl. Ch. B. Michaelis in Pott sylloge t. 1 p. 233. J. D. Michaelis Gr. Syr. p. 150. Hoffmann Gr. Syr. p. 251. Im Hebräiſchen findet ſich kein Fall, wo dieſe Bedeutung der Endung nothwendig erfordert würde, oder auch nur beſonders paſſend wäre. Bei einem unter den wenigen Worten, an denen ſie vorkommt, bei Sebulun, paßt ſie nicht. Schon das entſcheidet gegen die Annahme einer diminutiven Bedeutung der Endung, daß ſie nur bei Eigennahmen vorkommt, bei denen Diminutivendungen weit ſeltener ſind, als bei den Appellativen. Selbſt bei der Endung on iſt die diminutive Bedeutung ſehr zweifelhaft. Das einzige, was man mit Schein dahin gezogen hat, das אישון, Augapfel, nach der gewöhnlichen Deutung: das Männlein, kann ſehr wohl die gewöhnliche Adjectivform ſeyn, vgl. Ewald § 341, das Mannliche des Auges — id quod virum refert. 2. Die diminutive Bedeutung iſt unpaſſend in der Grundſtelle, wo das Jeschurun vorkommt, in Deut. 32, 15. Eine appellatio blanda et charitativa paßt gar nicht zu dem ernſt ſtrafenden Character der Stelle. „Da ward Jeſchurun fett, ſchlug aus, fett wurdeſt

du, ſtark und feiſt, und verließ Gott, der es gemacht, und verachtete den Fels ſeines Heiles.“ Auch in Deut. 33, 5. 26 will die appellatio blanda et charitativa nicht recht paſſen: „und er wurde in Frommchen König“ — „Niemand iſt gleich Gott Frommchen.“

Die Thatſache, daß das un nur bei Nomm. propr. vorkommt, erklärt ſich am einfachſten daraus, daß es eben nichts weiteres iſt, als eine Endung für Nomina propria. Durch dieſe Annahme wird das Jeschurun dem Jescharim noch näher gerückt. Es unterſcheidet ſich von ihm nur dadurch, daß es die Eigenſchaft, welche das Jescharim bezeichnet, durch die Ausprägung zum Nomen proprium als zur innerſten Weſenheit Iſraels gehörig darſtellt.

Die Bedeutung des Jeschurun, und ſomit auch die des Jescharim wird in Deut. 32 beſtimmt durch dasjenige, was von Gott ausgeſagt wird: „alle ſeine Wege ſind Recht, Gott iſt Treue und nicht Unrecht, gerecht und redlich, יָשָׁר, iſt er,“ und was dem Rechte nach auch von dem andern der contrahirenden Theile, von Iſrael gelten ſollte; ebenſo auch aus dem, was von der Erſcheinung Iſraels im Gegenſatze gegen ſeine Idee in V. 5. geſagt wird: „ein Geſchlecht verdreht und verkehrt.“ Die Hinweiſung auf die Idee und Beſtimmung iſt in V. 15. ganz paſſend, da hier der Gegenſatz der Wirklichkeit gegen die Idee dargelegt wird.

Es fragt ſich nun aber: wie kann hier ganz Iſrael das Prädicat der Redlichkeit und Rechtſchaffenheit beigelegt werden? Eine ſolche Bezeichnung ſcheint im Gegenſatze gegen die Geſchichte zu ſtehen, welche die Belege für die Abweichung des Volkes von der Bahn der Redlichkeit und Rechtlichkeit in Fülle darbietet. Die Antwort iſt: Ungeachtet dieſer Beiſpiele des Gegentheiles blieb doch die Redlichkeit und Rechtſchaffenheit immer des Volkes Idee und Beſtimmung, und was

dieſen Character wahrhaft trägt, dagegen kann die Wirklichkeit nie einen unbedingten Gegenſatz bilden, eine von Gott ſelbſt geſtellte Aufgabe hat, ungeachtet alles durch die Sünde herbeigeführten Zurückbleibens hinter dem Ziele, immer die Gewähr ihrer Verwirklichung in ſich; zeigt auch die Oberfläche nur wenige Spuren derſelben, ſo ſind ſie doch immer in der Tiefe vorhanden; gibt es auch Zeiten, in denen ſie zurücktritt, ſo folgen ihnen ſtets andere, in denen ſie ſich mächtig geltend macht. Ein tieferer Blick in die Geſchichte Iſraels läßt uns auch in den verſunkenſten Zeiten das Vorhandenſeyn einer ἐκλογὴ erblicken, der das Prädicat der Redlichkeit und Rechtſchaffenheit vollkommen zukommt; den beſten Beweis für das Vorhandenſeyn einer ſolchen liefert uns das Gericht über die Unredlichkeit und Ungerechtigkeit des Volkes, welches zu allen Zeiten aus ſeinem eigenen Schooße hervorging. Wo fände ſich eine ſolche ſittlich reagirende Macht unter den Heiden? Ebenſo zeigt auch die Geſchichte, daß auf die Zeiten der Verſunkenheit, in denen ſich die Redlichkeit und Rechtſchaffenheit auf die kleine Heerde zurückzog, immer Zeiten der Reformation folgten, in denen die Redlichkeit und Rechtſchaffenheit mehr oder weniger in das Ganze des Volkslebens eindrangen. Die Belege dafür liefert ſchon allein die Richterperiode in hinreichender Menge. Immer bleibt das ſtehen, daß Iſrael, im Ganzen und namentlich im Verhältniſſe zur Heidenwelt betrachtet, das Prädicat der Jescharim mit vollem Rechte zukommt, wobei natürlich beachtet werden muß, daß hier von Redlichkeit und Rechtſchaffenheit zunächſt in dem Verhalten gegen Gott die Rede iſt. Die Erfüllung der Verheißung, welche hier auf die Rechtſchaffenheit als ihren Grund zurückgeführt, und nur dieſer ertheilt wird, ging aber grade ſo weit als die Rechtſchaffenheit, und eben weil das Volk weit hinter ſeiner Idee zurückblieb, traten Zeiten ein, in denen ſein Loos nichts weniger als *ein wünſchenswerthes* war.

Ferner entsteht noch die Frage: wie kann das Heil Israels hier nicht auf Gottes Erwählung und Gnade, sondern auf eine subjective Beschaffenheit der Erwählten gegründet werden? Wir antworten: diese subjective Beschaffenheit bildet nicht einen Gegensatz gegen die Erwählung und Gnade, sondern sie ist die erste Form der Verwirklichung derselben, der dann die zweite in dem Ergehen folgt. Die Israeliten werden nicht erst Jescharim auf eigne Hand, und dann von Gott mit Heil begabt, sondern ihre Rechtschaffenheit ist ein Product der Anstalten, die er unter ihnen errichtet, der Offenbarung seines heiligen Willens, die er ihnen in seinem Gesetze gegeben, der Vergebung der Sünden, die er an die Darbringung der Opfer geknüpft, der Ertheilung seines Geistes, welcher stets in seiner Gemeinde und nur in ihr lebendig und geschäftig ist. Diejenigen aber, welche meinen, Gottes Heil könne auf die Erwählung und Gnade im Gegensatze gegen die Rechtschaffenheit gegründet werden, wissen nicht, was sie sagen. Das „ich bin heilig" hat das „ihr sollt heilig seyn" zu seiner nothwendigen Folge, und das „ich bin heilig" würde unwahr werden, sobald Gott diejenigen, welche die Mittel, die er ihnen freigebig zur Realisirung des „ihr sollt heilig seyn" dargeboten, verschmähten, mit Heile begabte, statt sie zu bestrafen. Gott bleibt nur so lange heilig, als er Niemand ohne Heiligkeit für den Seinen erkennt. Es ist gleich verwerflich, wenn man das Heil auf eine aus eignen Kräften zu erlangende subjective Beschaffenheit gründet, und wenn man diese Beschaffenheit für entbehrlich hält.

Cap. 23, V. 11—17.

Balak wirft es Bileam als Treulosigkeit vor, daß er Israel gesegnet, statt ihm zu fluchen. Bileam aber weist seinen Vorwurf durch die Berufung auf den Willen des Herrn zurück, dem er zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sey. Balak will nun versuchen, ob dieser Wille ein unabänderlicher sey, ob es nicht gelinge, unter andern Verhältnissen ein günstigeres Resultat zu erlangen. Vielleicht, meint er, liegt die Ursache des Mislingens darin, daß Bileam nur einen kleinen Theil des zu verfluchenden Volkes aus weiter Ferne undeutlich gesehen. Er führt ihn daher auf einen Berg, auf dem ein großer Theil des Israel. Lagers deutlich erblickt werden konnte. Nachdem dort die Gnade Jehovahs von neuem durch Opfer angerufen worden, entfernt sich Bileam, um seinen Willen zu erforschen. Dann kehrt er zu Balak zurück und spricht seine zweite Weissagung aus.

V. 11. Da sprach Balak zu Bileam: was hast du mir gethan? Daß du flucheſt meinen Feinden, ließ ich dich holen, und siehe du segneſt nur. V. 12. Er antwortete und sprach: soll ich nicht, was Jehovah legt in meinen Mund, dessen wahrnehmen, daß ich's rede? V. 13. Sprach zu ihm Balak: komm doch mit mir an einen andern Ort, von wo du es sehen wirſt — doch nur sein Ende wirſt du sehen und nicht das Ganze, — und verfluche es mir von dort. V. 14. Und er führte ihn zum Felde der Wächter, oben auf dem Pisgah, und baute sieben Altäre, und brachte dar je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. V. 15. Und Bileam sprach zu Balak: bleibe hier stehen bei deinem Opfer, und ich will dorthin entgegen gehen. V. 16. Und Jehovah kam Bileam entgegen, und legte ein Wort in seinen Mund und sprach: Kehre zurück zu Balak und rede also. V. 17. Und er kam zu ihm, und er stand noch bei seinem Brand-

opfer, sammt den Fürsten Moabs. Und Balak sprach zu ihm: was hat Jehovah gesagt?

V. 11. Der nachgesetzte Infin. בָּרֵךְ weist darauf hin, daß aus Bileams Munde Segen, und nichts als Segen, Segen in dem vollsten Sinne über diejenigen ausgegangen ist, denen er nach Balaks Meinung von Rechtswegen fluchen sollte, vgl. Ewald kl. Gr. § 11.

V. 12. Es fragt sich hier: ist שָׁמַר s. v. a. beflissen seyn, oder ist zu erklären: soll ich dessen nicht wahrnehmen zu reden, also daß ich es rede. Bei der ersteren Auffassung ist das אותו von דַּבֵּר abhängig, bei der zweiten von אֶשְׁמֹר. Für die erstere spricht 2 Kön. 10, 31.: „Und Jehu war nicht beflissen, לֹא שָׁמַר, zu wandeln im Gesetze des Herrn," für die zweite die zahlreichen St., auch des Pent., wo das שמר mit dem Accus. von der Aufmerksamkeit auf Gottes Worte, der Beobachtung seiner Gebote vorkommt.

V. 13. Auf Gott hingewiesen als den eigentlichen Urheber des ihm ungünstigen Ausspruches, meint Balak, daß die Ungunst vielleicht einen örtlichen Grund habe, daß Gott sich ihm an einem anderen Orte wohl willfähriger bezeigen, die erneuerten Opfer gnädiger ansehen werde. Calvin: facit Balak, quod solent fere omnes superstitiosi. nam quia nihil illis certum est vel firmum, per varias speculationes circumaguntur, nunc hoc, nunc illud tentant. Wie wenig dem Heidenthum das Bewußtseyn um die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens einwohnte, welche Bileam in V. 19 gegen Balaks Wahn so entschieden geltend macht, zeigt, was Hartung S. 101 sagt: „Gab sich der Wille der Gottheit durch die Zeichen als ungünstig zu erkennen, so konnten fortgesetzte Opfer, Gebete und Sühnungen, ohne welche Dinge die Befragung nie vorgenommen wurde, zumahl an heiliger Stätte sie zu rühren hoffen." — Viele Schwierigkeit hat den Ausl. hier das: „komme mit mir

an einen andern Ort, von wo du es ſehen wirſt, nur ſein Ende wirſt du ſehen, und das Ganze wirſt du nicht ſehen," vgl. mit C. 22, 41., gemacht: „und er ſah von dort das Ende des Volkes." Daß in beiden St. von einer in Bezug auf das Sehen Iſraels verſchiedenen Örtlichkeit die Rede ſeyn muß, liegt am Tage, beſonders wenn noch das: „und er ſah Iſrael gelagert nach ſeinen Stämmen," verglichen wird, was in C. 24, 2. in Bezug auf den dritten Ort vorkommt. Worin aber die Verſchiedenheit beſteht, ſpringt nicht gleich in die Augen, vielmehr ſcheint beiden Stellen das Sehen nur des Endes Iſraels im Gegenſatze gegen das Ganze gemeinſam zu ſeyn. Mehrere nun, z. B. Mark und de Geer, ſuchen die Verſchiedenheit des ſcheinbar Gleichen alſo zu gewinnen, daß ſie in C. 22, 41. das: „er ſah von dort das Ende des Volkes" erklären durch: das Volk von einem Ende bis zum andern, oder bis zu ſeinem äußerſten Ende. Dieſe Erkl. wird aber ſchon durch u. V. zurückgewieſen. Steht das Sehen des Endes hier im Gegenſatze gegen das Sehen des Ganzen, ſo läßt ſich nicht denken, daß derſelbe Schriftſteller das Sehen des Endes kurz vorher und in einer Stelle, auf die ſich die unſrige bezieht, in entgegengeſetzter Bedeutung gebraucht habe. Auch ſpricht dagegen die Lage des Ortes — von Bamoth Baal konnte man unmöglich das ganze Iſr. Lager überſehen — vgl. d. geogr. Abſchn., und die Andeutung eines nur theilweiſen Sehens in der dort geſprochenen Weiſſagung Bileams C. 23, 10. Andere ſuchen denſelben Zweck dadurch zu erreichen, daß ſie hier ſtatt: „nur ſein Ende wirſt du ſehen" u. ſ. w. erklären: nur ſein Ende ſaheſt du (bis jetzt, aus Bamoth Baal) und das Ganze ſaheſt du nicht. Gegen dieſe Erkl. ſpricht nicht etwa das Fut. an ſich — man könnte es als Präſens faſſen, da ſie ja noch an dem Orte des erſten Sehens waren, — wohl aber die Analogie des vorhergehenden תִּרְאֶנּוּ, und Fehlen des jetzt. Ferner, das unmittelbar und ohne ein

vorhergehendes כִּי sich an das: von wo du es sehen wirst, anschließende אֶפֶס kundigt gar zu deutlich eine Beschränkung dess. an. Endlich, wenn Bileam von hier aus schon das Ganze sah, so läßt sich kein Zweck denken, warum Balak ihn noch auf den Peor führte, und es ist auch nach der Lage des Ortes undenkbar, daß Bileam von der Höhe des Pisgah schon das Ganze sah. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß das: Ende hier in umfassenderer Bed. steht, wie früher und darauf führt uns auch bei aufmerksamer Vergleichung der Ausdruck selbst. Dort: er sah das Ende des Volkes, hier: das Volk, jedoch nicht das Ganze, sondern nur das Ende, also zuerst das Volk, und dann erst die Beschränkung. Eben darin, daß zuerst das Volk genannt wird, liegt angedeutet, daß unter dem Ende nicht das äußerste Ende zu verstehen ist. Mit dieser Auffassung stimmt dann auch die Lage der Örter genau überein: von dem ziemlich weit entfernten Bamoth Baal konnte Bileam nur das äußerste Ende des Israel. Lagers schimmern sehen, eine weit umfassendere Aussicht mußte sich ihm auf der Höhe des Pisgah eröffnen; das ganze Israel. Lager konnte er aber erst vom Peor erblicken, der sich unmittelbar aus dem Jordanthale erhebt, vgl. d. geogr. Abschnitt.

V. 15. Man muß eigentlich übers.: bleibe du so stehen bei deinem Opfer und ich werde so entgegengehen: so wie du stehest, und so wie ich dir zeige. Die Bed. hier, welche die Lexicogr., zuletzt Gesenius in d. thes. p. 651, dem כֹּה an mehreren St. geben, ist überall nur willkührlich angenommen. Ex. 2, 12. ist so und so auf die eine und die andere Weise u. s. w. Das „entgegengehen" ist hier ein mantischer terminus technicus, der durch das הָלַךְ לִקְרַאת נְחָשִׁים in C. 24, 1. erläutert wird. Man hat, wie V. 16 zeigt, das אֶל יהוה hinzuzudenken.

Die zweite Weiſſagung.

C. 23, 18—24.

Das Anſinnen Balaks, daß er den früher ausgeſprochenen Segen zurücknehmen, und ſtatt deſſen Iſrael fluchen ſolle, weiſt Bileam zurück durch die Berufung auf die Wahrheit und Unveränderlichkeit Gottes, von dem er den Segen erlangt. Er begnügt ſich aber nicht damit, nicht zu thun was Balak will, er thut auch was Balak nicht will. Nachdem er es abgelehnt zu fluchen, ſegnet er von neuem: Iſrael iſt geſchützt gegen aller ſeiner Feinde Bosheit, gegen das Leid, das ſie ihm bereiten (alſo auch gegen Balaks ohnmächtige Verſuche): denn der Herr ſein Gott, dem Unrecht, wider ſein Volk verübt, und das Leiden deſſelben unerträglich, iſt mit ihm, und ſtets wird in ſeiner Mitte der Jubel über einen ſo herrlichen König vernommen. Wer könnte ihnen ſchaden, wer den ungleichen Kampf mit ihnen beſtehen, da Gott ſie ausführt aus Ägypten und da Iſrael in ſeinem Geleite mit der rüſtigen Kraft eines Büffels fortſchreitet zu ſeinem Ziele, und alles daniederwirft, was es in ſeinem Laufe hindern will. Dieſe Thatſache, daß Gott ſie aus Ägypten ausführt, und daß ſie in Folge deſſen mit unerſchöpflicher Kraftfülle ausgerüſtet ſind, ſteht unbedingt feſt, es iſt nicht etwa eine trügeriſche Einbildung, der Iſrael ſich überläßt; denn es iſt in Bezug auf die Erforſchung des göttlichen Willens nicht auf das täuſchende und trügende Mittel der Wahrſagerei und Zeichendeutung hingewieſen, deſſen ſich heidniſche Völker bedienen, ſondern Gott offenbart ihm zu jeder Zeit klar, was er thun will und was es demnach zu thun hat, nnd ſo hat er ihm auch in dieſem Falle kund gethan, daß er es aus Ägypten und ſicher zu ſeiner Beſtimmung führen will. Meineſt du ihm beikommen, es in ſeinem Laufe zu dem vorgeſteckten Ziele danieder werfen zu können?

Siehe es ist ein Volk, das mit Löwenstärke seine Feinde aufreibt. Darum weiche aus seinem Wege, damit nicht solches Loos dich treffe. Wer gegen Israel auf Erden, der streitet zugleich gegen Gott im Himmel.

V. 18. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Stehe auf, Balak, und höre,
Vernimm meine Rede, du Sohn Zippors.
V. 19. Nicht ein Mann ist Gott, daß er lüge,
Noch ein Menschensohn, daß ihn gereue.
Sollte er sprechen und nicht thun,
Und reden und nicht es vollenden?
V. 20. Siehe zu segnen empfing ich
Und er hat gesegnet, und nicht kann ich's wenden.
V. 21. Nicht schauet er Bosheit in Jakob,
Und nicht siehet er Leid in Israel;
Jehovah sein Gott mit ihm
Und Königsjubel unter ihm.
V. 22. Gott führet sie aus Ägypten,
Seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels.
V. 23. Denn nicht Zeichendeutung ist unter Jakob
Und nicht Wahrsagung unter Israel:
Zu seiner Zeit wird gesagt zu Jakob
Und zu Israel was Gott thut.
V. 24. Siehe Volk gleich der Löwin stehet auf
Und gleich dem Löwen erhebet sich.
Nicht legt es sich, bis es fresse Raub
Und das Blut der Erschlagenen trinke.

V. 18. Durch das: und er hob an sein Gleichniß, werden alle vier Weissagungen Bileams eingeleitet, vgl. C. 23, 7., hier, C. 24, 3. 15. In der vierten Weissagung kommt es außer dem Anfange noch dreimahl vor, V. 20., 21., 23. Diese Übereinstimmung in der Zahl ist gewiß nicht zufällig, viergetheilt das Ganze, viergetheilt auch der letzte wichtigste Theil. Das: stehe auf, kann nicht auf ein leibliches Aufstehen bezogen werden, da nach V. 17 Bileam schon stand bei seinem Brandopfer. Er fordert auf zu einem geistigen sich Aufrichten, wie es durch die Wichtigkeit der auszusprechenden Verkündigung erfordert wird. Das age, wodurch Clericus es wiedergibt, ist viel zu matt.

Das ſtehe auf iſt mit Balak zugleich allen denen geſagt, welche ſich der heiligen Schrift nahen. Wer Gottes Wort vernehmen will, muß ſich losmachen von der natürlichen Trägheit und Zerſtreutheit, muß ſich ſammeln und ſeine geiſtige Kraft zuſammennehmen. Über die Form שָׁמְעָ vgl. Ewald kl. Gr. § 169. Die Conſtruction des האזין mit עד, an der J. D. Michaelis ſich ſtieß und die Lesart ändern wollte, findet ſich auch in Hiob 32, 11., vgl. das וְעָרֵיכֶם אֶתְבּוֹנָן ebendaſ. V. 12. האזין עד mit heißt nicht, wie Ewald § 527 annimmt, fortdauernd, ſondern aufmerkſam auf jemand hören. Ein Hören, welches nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich — J. H. Michäelis: ita ut mentem meam assequaris — bis zu dem Redenden vordringt, iſt ein ſcharfes und genaues. Das האזינה עדי entſpricht ſomit nicht dem bloßen שמע, ſondern zugleich dem קום.

V. 19. Balak trug die menſchliche Lügenhaftigkeit und den menſchlichen Wankelmuth auf Gott über. Er hoffte ihn dazu zu bringen, daß er den ſchon ausgeſprochenen Segen über Iſrael zurücknehme und ſeinem Diener Bileam die Vollmacht gebe zu fluchen. Dieſen Wahn zerſtört hier Bileam mit kräftigem Schlage. Die practiſche Bedeutung dieſes Ausſpruches auch für uns hat treffend Calvin hervorgehoben: Quodsi conductitio pseudoprophetae haec vox fuit extorta, quam inexcusabilis socordia nostra erit, si in amplexando dei verbo varient atque alternent mentes nostrae, acsi ipse esset varius. Die Kunde von einer ſehr alten Anwendung deſſelben gewährt uns 1 Sam. 15, 29., wo Samuel zu Saul, als dieſer durch ſein Bitten eine Abänderung der über ihn ausgeſprochenen Sentenz herbeizuführen ſucht, ſpricht: „Und auch der Ewige Iſraels lüget nicht und gereuet ihn nicht, denn er iſt kein Menſch, daß ihn gereue.“ Daß hier eine Beziehung auf den vorliegenden Ausſpruch ſtatt findet, erhellt außer der Übereinſtimmung der Worte, auch aus

der Gleichheit der Lage. Saul will wie Balak einen göttlichen Beſchluß rückgängig machen. Was iſt alſo, natürlicher, als daß Samuel ihm mit dem Worte entgegentritt, durch welches ſchon in der Urzeit ein Diener Gottes ſeinen Vorgänger auf die Thorheit ſeines Begehrens aufmerkſam gemacht hatte. Wichtig iſt dieſe Beziehung inſofern, als ſie uns einen Beweis liefert für die Anerkennung Bileams als wahren Propheten. Daß die hier ausgeſprochene Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und dem unbedingten Feſtſtehen ſeiner Rathſchlüſſe zu denjenigen gehört, welche dem Iſraelitiſchen Bewußtſeyn von Anfang an klar waren, dafür bürgt uns ſchon der Name Jehovah, eigentlich Jahveh, der Seyende und ſomit der Unveränderliche, vgl. Beitr. Th. 2. S. 222 ff. Wie feſt das: παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (Jac. 1, 17.), was dieſer Name laut predigte, und was ſchon in Ex. 3, 13—16. aus ihm entwickelt wird, vgl. auch Mal. 3, 6, dem Iſraelitiſchen Bewußtſeyn eingeprägt war, dafür zeugt die Unbefangenheit, mit der in Gen. 6, 7 u. a. St. von einer Reue Gottes geredet wird, vgl. über d. St. Beitr. Th. 3. S. 453 ff. — Die zweite Vershälfte iſt eigentlich zu überſetzen: „hat er geſprochen und ſollte nicht thun, und geredet und ſollte es nicht vollenden.“ Den Sinn gibt recht gut Mark an, nur daß er eine der Stelle fremde Beziehung auf die alle Hinderniſſe der Erfüllung beſiegende Allmacht Gottes hereinbringt: nec per temporis progressum, nec per loci mutationem, nec per repetitos conatus tuos quidquam obtinebis a deo, quando hic bona fide praedicta de hoc populo non revocabit unquam, nec in iis praestandis impedietur usque a quoquam, unde certus sis priora dicta mea amplissime fore implenda in Israele. Die Präterita אָמַר und דִּבֶּר zeigen, daß hier nicht von dem Reden Gottes im Allgemeinen, ſondern von einem beſtimmten Reden die Rede iſt. Es fragt ſich nun von welchem. Mehrere denken an die den

Patriarchen ertheilten Verheißungen. So ſchon Jonathan: dominus dixit se multiplicaturum populum hunc sicut stellas coelorum et in haereditatem illis daturum terram Cananaeorum, an fieri potest quod dixit ut non faciat? Andere dagegen denken an dasjenige, was Gott durch Bileam, in ſeiner erſten Weiſſagung, geſprochen. Dieſe letztere Anſicht iſt die richtige. Dieß erhellt 1. aus der deutlichen Beziehung auf das Anſinnen des Balak und die Bemühungen, wodurch er eine Änderung des von Bileam ausgeſprochenen göttlichen Rathſchluſſes herbeizuführen ſucht: J. H. Michaelis: ob sacrificia tua mentem non mutabit; 2. aus dem folgenden Verſe, wonach unter dem Worte Gottes nur der von Bileam ausgeſprochene Segen verſtanden werden kann.

V. 20. Daß die Verſuche, die Lesart in d. V. zu ändern, völlig unnöthig ſind, möge die Angabe des Sinnes zeigen: Gott hat mir den Auftrag ertheilt zu ſegnen, und nicht, nach deinem Wunſche, zu fluchen (auf dem בָּרֵךְ ruht der Nachdruck), und da er alſo geſegnet hat, ſo kann ich den Segen nicht rückgängig machen. Vergeblich alſo wendeſt du dich an mich mit deinen Vorwürfen und Bitten. Calvin: acsi diceret: nonnisi unius dei est decernere qualis sit hominum conditio. Benedictionis suae me praeconem esse voluit: eam igitur evertere, vel retractare meum non est. Der Infin. בָּרֵךְ und das Präter. בֵּרַךְ ſind jedes an ſeiner Stelle vollkommen paſſend. Das תָּשִׁיב in der Bed. rückgängig machen, hindern, auch Jeſ. 43, 13. Die von Balak verlangte Hinderung beſtand darin, daß Bileam Gott zu einer Änderung ſeines Rathſchluſſes bewegen, und in Folge deſſen anſtatt des früheren Segens Fluch ausſprechen ſollte. Dieß zu leiſten erklärt ſich Bileam für unfähig, weil es unmöglich iſt den Unveränderlichen zu einer Änderung ſeines Entſchluſſes zu bewe

Von einer Hinderung der Ausführung des Beſchluſſes

kann nach dem Zusammenhange nicht die Rede seyn, sondern nur von einer Änderung des Beschlusses selbst, so daß also Stellen wie Jes. 14, 27.: „denn der Herr der Heerschaaren hat beschlossen und wer will vereiteln, und seine Hand ist ausgestreckt und wer will sie zurücktreiben," nicht parallel sind. Der Ausspruch verbürgt uns nicht Gottes Allmacht, vermöge deren er mit leichter Mühe alles daniederwirft, was sich ihm in Erfüllung der den Seinen ertheilten Verheißungen in den Weg stellt, sondern seine Verheißungstreue, die Unveränderlichkeit seines Willens, nach der er den einmal gefaßten und kundgemachten Beschluß des Segens nimmer wieder zurücknehmen kann. Das: ein Mann ein Wort, ist trügerisch, da auch ein Mann immer noch ein Mensch ist, welcher lügt und ein Menschensohn, welchen reuet, aber das: Gott ein Wort, ist vollkommen untrüglich. Er spricht nur Worte, welche nicht zurückkehren, Jes. 45, 23.

V. 21. Die Rede Bileams zerfällt in zwei Theile, wie dieß in V. 25. angedeutet wird. 1. Er weist Balaks Anforderung, daß er an die Stelle des früheren Segens den Fluch setzen soll, zurück, indem er auf die Unveränderlichkeit Gottes, und somit seines Wortes und Segens hinweist. 2. Er nimmt den früheren Segen wieder auf und erweitert ihn. Der zweite Theil beginnt mit diesem Verse. Denke nicht daran, ruft er hier Balak zu, Bosheit gegen Israel zu üben und Leid über dasselbe zu verhängen; denn Gott duldet nicht das Leid seines Volkes und die Bosheit seiner Unterdrücker. Was kannst du, was kann die ganze Welt ausrichten wider ein Volk, mit dem der Herr sein Gott ist und welches einen himmlischen König in seiner Mitte hat? Das לֹא הִבִּיט und das לֹא רָאָה erklären Mehrere nach dem Vorgange der LXX (οὐκ ἔσται μόχθος ἐν Ἰακὼβ, οὐδὲ ὀφθήσεται πόνος ἐν Ἰσραήλ) durch: nicht schauet und nicht siehet man. Allein diese Erkl. gibt einen matten Sinn und da von Gott die Rede ist in V. 19. 20. und eben

ſo auch im zweiten Theile unſeres Verſes, ſo iſt es am natürlichſten, daß er auch hier Subject ſey. Dieſe Erklärung wird auch durch zwei Parallelſtellen des Habacuc um ſo mehr als die richtige erwieſen, da es unläugbar iſt, daß Hab. in ihnen die unſrige vor Augen hat, ſie mit vollem Rechte als der älteſte Commentar über dieſelbe betrachtet werden können. In C. 1, 3. heißt es, warum läſſeſt du mich ſehen Bosheit (Aven), und Leiden (Amal) ſchaueſt du, und Verwüſtung und Gewaltthat iſt vor mir.*) In C. 1, 13.: „Du deſſen Augen zu rein, als daß du ſeheſt Böſes und blicken auf Leid (Amal) kannſt du nicht, warum ſchaueſt du treuloſe, ſchweigeſt, da verſchlinget der Böſe den, der gerechter iſt als er.“ In der erſten St. gehört das ſehen im zweiten Gliede, in der zweiten in beiden Gliedern Gott an. Dieſe Parallelſt. zeigen auch, wie das Nichtſehen und Nichtſchauen zu verſtehen iſt: Gott iſt der Anblick der Bosheit und des Leides in Iſrael unerträglich, ſo daß er ſie ſofort wegſchaffen muß. Dann kommt es darauf an, die Bedeutung des אָוֶן und des עָמָל zu beſtimmen. Die Ausleger gehen meiſt davon aus, daß dieſe Wörter in der Hauptſache gleichbedeutend ſeyn. Mehrere geben beiden Wörtern die Bed. des Unrechtes, der Bosheit; ſo, unter verſchiedenen Modificationen, Calvin: non conspici iniquitatem in Jacob, ut censeatur inter gentes violentiae et sceleribus deditas, deo gratum esse populum, quia eum sanctificaverit, Mark, der darin von Calvin abweicht, daß er die Worte nicht auf die Heiligung, ſondern auf die Sündenvergebung bezieht, de Geer, der das Unrecht nicht von Iſrael, ſondern von ſeinen Feinden ausgehen läßt: non videt (lubenter) iniquitatem adversus Jacobum

*) Ewald's Behauptung z. d. St., Propheten 1. S. 377.: „תביט muß nach dem Zuſammenhange ein neues Hifil aus Hifil ſeyn,“ fällt bei Vergleichung der Grundſtelle von ſelbſt weg.

bum neque injuriam tolerat adversus Israelem. Andere dagegen geben beiden Wörtern nach dem Vorgange der LXX die Bedeutung Leiden. Wir dagegen behaupten: das אָוֶן und das עָמָל sind wesentlich verschieden. Das erstere bezeichnet die Bosheit, das letztere das Leiden, welches das Product derselben ist: unerträglich ist Gott die Bosheit der Feinde seiner Gemeinde und ihr Leiden, die Bosheit, die man gegen sein Volk übt, und das Leid, welches dasselbe erduldet. Für diese Behauptung sprechen folgende Gründe. 1. Daß das אָוֶן Bosheit bedeutet, zeigen die Parallelst. des Habakuk. In C. 1, 3. entspricht ihm das חָמָס im gleich folgenden; so wie Aven und Amal, so werden Verwüstung und Gewaltthat zu einem Paare verbunden. In C. 1, 13. steht für אָוֶן das רָע, Böses. 2. Daß das עָמָל nichts anders bedeutet wie Leid, wodurch die Erklärungen von Calvin, Mark, de Geer mit einem Schlage vernichtet sind, brauchen wir nicht weiter zu erweisen, da schon Gesenius in dem thes. dem עָמָל die Bedeutung labor, molestia, aerumna gibt, und die Bed. culpa, iniquitas verwirft. 2. Nicht aber dürfen wir uns den Beweis für die Behauptung ersparen, daß das אָוֶן nie Unglück, Leid bedeutet, da diese Bedeutung sich im unangefochtenen Besitze befindet, und da noch zuletzt Gesenius in dem thes. eine ganze Anzahl von Stellen für sie beigebracht hat. Wir wollen mit denjenigen beginnen, welche diese Bedeutung am scheinbarsten erfordern. In Gen. 35, 18. nennt Rahel den Sohn, dessen Geburt ihr das Leben kostete, Benoni, was nach der gangbaren Erkl. heißen soll: mein Schmerzenssohn. Allein obgleich diese Erkl. allerdings einen sehr passenden Sinn gibt, so wird derselbe doch nicht nothwendig erfordert, und da man mit der gesicherten Bedeutung des אָוֶן ausreicht, so darf man wenigstens nicht auf Grund d. St. eine neue Bedeutung fingiren. Diese muß sich vielmehr durch andere zu legitimiren suchen, an denen die gewöhnliche völlig unpassend ist. Nach

Israelitischer Ansicht, der (mit vollem Rechte) jedes Leiden als Sündenstrafe galt, war jedes Schmerzenskind zugleich ein Sündenkind; Kind ihres Vergehens nannte Rahel ihren Sohn, weil sie in dem Leiden, welches ihr die Geburt desselben verursacht, eine Strafe ihrer Sünden erblickt. Ferner Hab. 3, 7.: „unter Aven sehe ich die Zelte Kuschans." Von der gewöhnlichen Erklärung: unter Leid, ist hier aber schon Rückert abgegangen, der das תַּחַת אָוֶן durch: unter Schuld, wiedergibt. Das Vergehen des neuen Kuschan, der sich wie der alte (vgl. Richt. 3, 8.) frevelnd wider Jehovah und sein Volk erhoben, kommt über ihn; der Prophet sieht es in seiner Strafe auf ihm lasten, wie eine schwere Bürde. In Deut. 26, 14.: „nicht aß ich davon בְּאֹנִי und nicht gab ich davon für einen Unreinen," wird das באני gewöhnlich erklärt: in meiner Trauer. Das richtige ist aber: in meinem Vergehen, d. h. in meinem unreinen Zustande, vgl. Lev. 7, 20. Ebenso ist לֶחֶם אוֹנִים in Hos. 9, 4. nicht Brot des Schmerzes, sondern Brot der Vergehungen: „nicht sind ihm angenehm ihre Opfer, wie Brot der Onim ihnen, alle die davon essen verunreinigen sich." Die Bed. Sündenbrot ist dort die passendere: Jonathan: instar panis abominandi. Es ist die Rede von der unreinen und verunreinigenden Speise derer, welche sich durch Leichen verunreinigt haben. Für die Bedeutung Sündenbrot spricht auch der Plural. vgl. Prov. 11, 7. Daß in Jerem. 4, 15. das אָוֶן nicht die Bed. des Leides, sondern die Bed. des Vergehens, der Sünde hat, erhellt aus der Vergleichung von V. 14, zu dem V. 15 in der engsten Beziehung steht: (V. 14) „Wasche von Bosheit dein Herz, Jerusalem, auf daß du errettet werdest, wie lange sollen bleiben in deinem Innern die Gedanken deines Aven. (V. 15) Denn Stimme verkündet von Dan und läßt hören Aven vom Berge Ephraim." S. v. a.: laß ab von deinem Vergehen, denn schon *kommt es über dich* in seiner Strafe. Die St., in denen man

ſonſt noch dem אָוֶן die Bed. Leid beilegt, ſind ſolche, in denen das עָמָל und אָוֶן verbunden vorkommt, und daher unter der folg. Nummer zu beſprechen. 4. Wo ſich עמל und און, wie hier verbunden findet, da zeigt ſich die Erklärung durch Leid und Bosheit überall als paſſend. So in Hiob 5, 6. 7.: „Denn nicht geht hervor aus dem Staube Aven, und aus der Erde ſproßt nicht Amal.. Sondern der Menſch iſt zu Amal geboh-ren, wie Feuerfunken hochfliegen.“. S. v. a.: die Sünde und ſomit das Leiden kommt dem Menſchen nicht zufällig, ſondern es gehört der innerſten Eigenthümlichkeit der menſchlichen Natur an. In Pſ. 90, 10., wo das menſchliche Leben als עמל und און bezeichnet wird, kann man entweder annehmen, daß die eigne Sünde als die traurigſte unter den Mitgaben des menſch-lichen Daſeyns angeführt wird, mit Vergleichung der vorher-gehenden bitteren Klage über die Verſchuldungen und den Zorn Gottes, oder man kann auch das און auf dasjenige beziehen, was man von der Bosheit Anderer zu leiden hat, oder endlich, man kann beides mit einander verbinden — Sünde überall, wo-hin man den Blick nur wendet, Sünde von innen und Sünde von außen, und hinter ihr her ein langer Zug von Leiden. In Pſ. 55, 10. 11.: „Ich ſehe Gewaltthat und Streit in der Stadt. Bei Tage und Nacht umgeben ſie dieſelbe auf ihren Mauern, und Aven und Amal iſt in ihrer Mitte“ darf man unter Aven gar nicht das Leid verſtehen; denn das: auf ihren Mauern, und das: in ihrer Mitte, iſt weitere Ausführung des: in der Stadt. Das Aven muß ſomit dem: Gewaltthat und Streit, entſprechen und das Amal kann nur Product des און ſeyn. In Jeſ. 59, 4.: „Schwanger gehen mit Amal und gebähren Aven,“ iſt Amal Leid, was Andere erleiden, und Aven Bosheit, die ſie ausüben. Ebenſo in Jeſ. 10, 1., Hiob 4, 8., Pſ. 10, 7. Kann nicht ge-läugnet werden, daß און und עמל in Hab. 1, 3. Unrecht und Leid *bedeutet, ſo iſt es* von vornherein unwahrſcheinlich, daß

dieſe ſtehende Verbindung anderwärts in anderer Bedeutung vorkommen ſollte.

So ſteht es alſo feſt, daß man nur erklären darf: er ſchauet nicht Bosheit in Jakob und ſiehet nicht Leid in Iſrael. Was den Gedanken betrifft, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Satz nur ſo lange und inſofern Wahrheit hat, als Iſrael wirklich Iſrael iſt. Nur den Jescharim, den Rechtſchaffenen, vgl. C. 22, 10. iſt dieſe Verheißung, wie alle andern gegeben. Dieſe ethiſche Baſis erkennt auch Habakuk als vorhanden an, indem er in C. 1, 13., Gott dieß ſein Wort vorhaltend, klagt: „warum ſchaueſt du treuloſe, ſchweigeſt, da verſchlingt der Böſe den, der gerechter iſt als er.“. Dadurch verlor aber der Gedanke nicht etwa ſeine tröſtliche Bedeutung; denn was ſie nicht waren, konnten ſie in jedem Augenblicke durch die Buße werden, zu der ihnen Gott den Weg eröffnet und die Mittel reichlich dargeboten hatte. Der Ausſpruch verbürgt Iſrael, verbürgt der Gemeinde des N. B., welche ſeine directe Fortſetzung iſt, daß es außer ihrer Sünde keinen andern Feind ihres Heils gibt, daß Gott durch die innerſte Nothwendigkeit ſeines Weſens, welches ihm das Leiden ſeines Volkes unerträglich macht, getrieben wird ſeiner Gemeinde zu helfen, ſie aus allen Anfeindungen der Welt zu befreien. Als Grund dieſer Nothwendigkeit iſt die Erwählung zu betrachten. In der Beſtimmung zum Volke Gottes liegt zugleich die Beſtimmung zum Heile, zum Siege über die Welt, und alles, was dieſer Beſtimmung entgegen iſt, muß Gott ſo wahr er Gott iſt, entfernen.

Noch ſind die ſchon berührten Beziehungen Habakuks auf unſere St. näher zu beſprechen. Daß die Berührungen mit ihr zufällig ſeyen, wird Niemand behaupten wollen; die Übereinſtimmung in Gedanke und Wort iſt dazu zu groß, und dazu kommt noch, daß Habakuk ſich auch ſonſt ſehr häufig auf frühere Ausſprüche, ſpeciell im Pent. bezieht, vgl. z. B. C. 3, 3.

mit Deut. 33, 2., V. 5. mit Deut. 32, 4., V. 6. mit Gen. 49, 26. Auch dieſe Beziehung Habakuks auf unſere Weiſſagung ſetzt, ebenſo wie die Samuels voraus, daß er, was Bileam ſpricht für Wort Gottes hält. Denn das Weſen der Beziehung beſteht eben darin, daß er Gott beim Worte, ihm ſein eignes Wort vorhält und ihn auffordert, den Widerſtreit aufzuheben, in welchem die Erſcheinung damit zu ſtehen ſchien: Warum läſſeſt du mich im Gegenſatze gegen dein Wort und ganz anders wie du verheißen, ſehen Bosheit und Leid ſchaueſt du u. ſ. w. Zuerſt fordert er ihn mit Berufung auf dieſes Wort auf, der Bosheit und dem Leiden zu ſteuern, welche von dem Scheinifrael dem wahren Iſrael, von der verderbten Maſſe des Volkes der ἐκλογὴ angethan werden, eine Anwendung auf die inneren Verhältniſſe, welche zeigt, wie tief der Prophet erkannte, daß zur Theilnahme an der Verheißung nicht der Name berechtigt, ſondern nur die Sache, nicht der Schein, ſondern das Seyn, und aus der zugleich hervorgeht, daß das ביעקב, בישראל nicht mit mehreren (denen auch das richtig gedeutete עמל entgegenſteht) erklärt werden darf: gegen Jakob, gegen Iſrael. Denn wäre dieſe Erkl. die richtige, ſo hätten die Worte nicht auf die innern Verhältniſſe bezogen werden können. Daſſelbe Wort hält Habakuk Gott nachher zum zweitenmahle vor, da Bosheit und Leid von heidniſchen Unterdrückern ausgehen.

In der zweiten Vershälfte ſteht im Parall. mit: der Herr ſein Gott iſt mit ihm, das: „Königsjubel iſt unter ihm.“ Daß der König, dem der Jubel gilt, der Herr iſt, bedarf kaum der Bemerkung. Königsjubel iſt Jubel über die Gegenwart eines ſo herrlichen Königs, eines Königs, der zugleich Gott iſt und ſich als ſolchen in der Regierung ſeines Volkes erweiſt, deſſen Jubel nur der Wiederhall ſeiner Großthaten iſt, und nur als ſolcher hier in Betracht kommt. Erläuternd ſind die Stellen Joſ. 6, 5. 20.: „Und es geſchah, da das Volk hörte den Schall

der Poſaune, da jubelte es laut und die Mauer fiel," 1. Sam. 4, 5.: „Und es geſchah, da die Bundeslade des Herrn in's Lager kam, da jubelte ganz Iſrael mit großem Jubel, daß die Erde erbebte." 2. Sam. 6, 15.: „Und David und ganz Iſrael brachten die Lade hinauf mit Jubel und Poſaunenton."

V. 22. Balak läßt Bileam ſagen nach C. 22, 5.: „ſiehe ein Volk ging aus von Ägypten." Darauf ſich wörtlich beziehend ſagt Bileam: „Gott führt ſie aus Ägypten." Steht es feſt, daß ſie nicht auf eigne Hand ausgezogen ſind, ſondern daß Gott ſie ausgeführt hat, ſo iſt zugleich gewiß, daß es vergeblich iſt, wie Balak wollte, ſich ihnen in den Weg zu werfen, daß wider ſie ſtreiten zugleich heißt, wider Gott ſtreiten, ſich in den thörichten Kampf der Ohnmacht wider die Allmacht einlaſſen. Schon der Gebrauch des Participiums, welcher die Herausführung als noch fortgehend bezeichnet — ſie dauerte bis zur Einführung in Canaan — vgl. über das Partic. als Bezeichnung der „im Zuſtande dauernden Handlung" Ewald kl. Gr. § 350, — zeigt, daß hier nur das daß der Herausführung in Betracht kommt, nicht das wie, und daß alſo Einſchaltungen, wie die regione potentissima und maximis patratis miraculis ein der Stelle fremdartiges Element in ſie hineinbringen. Nur darauf kommt es an, daß Gott ſie herausführt und alſo an ihrer Spitze einherzieht. Ebenſo wird durch den Gebrauch des Participiums auch die Erklärung von Calvin zurückgewieſen, nach welcher in der St. auf die bereits geſchehene Herausführung aus Ägypten als auf das Unterpfand zukünftiger Errettungen hingewieſen wird: argumentum a continua beneficiorum dei serie ductum; nam quia ex fonte inexhausto manant, perennem habent cursum. — merito colligit Bileamus, quia deus semel populum redemit, perpetuum fore salutis praesidem. Die Fruchtloſigkeit ſeiner Unternehmungen gegen Iſrael wird hier Balak nicht [illegible]s erwieſen, daß Gott daſſelbe aus Ägypten herausgeführt hat,

ſondern daß er es herausführt. Der Gedanke iſt der: wer Gott zum Führer und Begleiter auf ſeinen Wegen hat, wider den vermag die Welt nichts mit aller ihrer Macht. Für מוֹצִיאָם wollen mehrere מוֹצִיאוֹ leſen. Allein die Gründe, die ſie dafür anführen, daß das Suff. sing. vorangehe und folge, und daß das מוֹצִיאוֹ in der wörtlich übereinſt. Parallelſt. C. 24, 8. ſtehe, ſprechen grade für die Urſprünglichkeit des מוֹצִיאָם, welches zudem alle äußern Auctoritäten, mit Ausn. einer Handſchr. bei Kennicot, für ſich hat. Denn weil der Sing. vorangeht und folgt, ſo lag jede Veranlaſſung fern, ihm hier den Plural zu ſubſtituiren, und bei Wiederholungen derſelben Sätze iſt es grade Sitte, irgend eine, wenn auch nur leiſe Veränderung anzubringen, um dadurch der Wiederholung den Character einer ſtehenden Formel zu nehmen, und darauf hinzuweiſen, daß das Wiederholte von neuem lebendig dem Geiſte des Redenden entquollen iſt, ſo daß wir alſo hier von vorn herein irgend eine Abweichung erwarten müſſen. — Das zweite Glied verhält ſich zum erſten wie die Folge zum Grunde. Führt Gott Iſrael aus Ägypten, ſo müſſen ſie mit rüſtiger, unbezwinglicher Kraft ausgerüſtet ſeyn. In Bezug auf das רְאֵם verweiſen wir auf die lexx. Daß Reem der Büffel ſey, iſt längſt durch haltbare Gründe dargethan. Nicht ſo aber können wir uns mit einer ſolchen Verweiſung bei dem תּוֹעֲפוֹת begnügen. Die vorliegenden Unterſuchungen über daſſelbe haben noch zu keinem befriedigenden Reſultate geführt, und namentlich iſt bei unſerer Stelle noch keine der mannigfachen Auslegungen im Stande geweſen, die übrigen auf die Dauer zu verdrängen. Wir geben dem תּוֹעֲפוֹת hier die Bed. Anſtrengungen, Kraftäußerungen, Efforts. Dafür ſprechen folgende Gründe. 1. Die Etymologie. Das Wort iſt ein nomen abgeleitet von der tert. fem. fut. in Hiphil, gradeſo wie תּוֹצָאָה Ausgang, תּוֹרָה Lehre, תּוֹדָה Preis, eigentl. das was herausführt, das was lehrt, das was preiſt. Das fem. vertritt

bei dieſen nomin. und bei den weit zahlreicheren, die von der 3. fem. fut. in Kal abgeleitet ſind, die Stelle des Neutr., z. B. תְּשׁוּבָה das was zurückkehrt, die Antwort, תְּבוּאָה das was trägt, die Erde. Wie dieſe nomin. von der 3. fem. fut. abgeleitet ſind, ſo andere von der 3. masc. Die richtige Bed. der Form iſt auch von Ewald § 340 der kl. Gr. verkannt. Hienach nun kann das תְּגִעָה von dem v. יָגַע müde ſeyn, nur heißen: das was müde macht, anſtrengt, die Anſtrengung. Das von mehreren beliebte: ſchneller Lauf, liegt ſchon ferner. Auch das יְגִיעַ in Dan. 9, 21. iſt nicht ſchneller Lauf, ſondern Anſtrengung. 2. Das Paſſende dieſer Erkl. auch an den beiden andern St., wo das תְּגִעוֹת vorkommt. In Pſ. 95, 4. ſind die Anſtrengungen der Berge, im Parallelismus mit den Erforſchungen der Erde, dichteriſche Bezeichnung der höchſten Gipfel derſelben, welche nur mit Anſtrengung erreicht werden. In Hiob 22, 25 iſt Silber der Anſtrengungen, Silber das durch Anſtrengungen erworben wird. Die Bed. Schnelligkeit iſt für dieſe Stellen nicht paſſend. Ebenſo wenig auch die Bed. Kraft, welche nach dem Vorg. der Vulg. mehrere hier dem Worte beilegen. 3. Die Vergleichung der anderen St. des A. T., an denen der Reem vorkommt. Überall erſcheint der Reem als ein ſtarkes, unbändiges Thier, vgl. Hiob 39, 9—11., Jeſ. 34, 7., namentlich als ein ſolches, was durch ſeine Hörner furchtbar iſt, vgl. Deut. 32, 17. „Hörner des Reem ſind ſeine Hörner, mit ihnen ſtößt er Völker, allzumahl die Enden der Erde," Pſ. 22, 22., Pſ. 92, 11. Mit dieſen Parallelſt. ſteht die unſrige nach unſerer Erkl. in gutem Einklange. Die Fähigkeit, Anſtrengungen zu machen, beruht auf der Kraftfülle. Iſolirt wird ſie dagegen, wenn man das תְּגִעוֹת durch Schnelligkeit und ebenſo wenn man es mit Bochart durch Höhe, oder mit den LXX durch δόξα erklärt. [illegible]tlich reißt man dann u. St. los von Deut. 32, 17. [illegible] St. als Commentar zu ihr zu betrachten ſo nahe liegt.

4. Der Plural, der nicht bloß gegen die Erkl. durch cursus velox, sondern auch gegen alle andern, mit Ausnahme der vollkommen willkührlichen durch Sprünge entscheidet. Der Plural, der um so mehr zu beachten ist, da er an allen drei St. sich findet, erfordert, daß das Wort etwas aus einzelnen Acten zusammengesetztes bedeutet. 5. Die Stelle C. 24, 18., wo das unmittelbar folgende: „er verzehrt Völker seine Feinde und ihre Gebeine zermalmet er und zerschmettert mit seinen Pfeilen," mehr auf den Begriff der unbändigen Kraft, als auf den der Schnelligkeit führt. 6. Die zuletzt von Gesenius angenommene Bedeutung Schnelligkeit paßt in unserer Stelle nicht recht in den Zusammenhang. Wir erwarten nicht sie, sondern die Kraft hervorgehoben zu sehen. — Die von mehreren Auslegern nach dem Vorgange des Jonathan angenommene Beziehung des לוֹ auf Gott, statt auf das Volk, ist so handgreiflich falsch, daß es sich nicht der Mühe verlohnt, widerlegend darauf einzugehen.

V. 23. Wodurch aber steht die große Thatsache fest, daß Gott Israel aus Ägypten ausführt, und daß sie demzufolge mit einer unerschöpflichen und unbezwinglichen, allen Anstrengungen gewachsenen Kraft ausgerüstet sind? Diese Frage beantwortet u. V., der sich durch das ihn eröffnende כִּי gleich als Begründung des vorigen ankündigt. Nicht ein Wahn ist Israels Ausführung aus Ägypten durch Gott, nicht eine Einbildung seine Unwiderstehlichkeit; denn Israel ist für die Erforschung der göttlichen Rathschlüsse und des göttlichen Willens nicht etwa auf das trügerische Mittel der Wahrsagerei und Zeichendeutung gewiesen, sondern Gott selbst offenbart ihm klar zu jeder Zeit, was er thut, und was es demnach zu thun hat, und so hat er ihm auch in dem vorliegenden Falle kundgethan, daß er es aus Ägypten und sicher zu seiner Bestimmung führen will. In der Erklärung der ersten Vershälfte wird von den Auslegern auf doppelte Weise

von dem Richtigen abgewichen. Nach ſehr vielen iſt der Sinn der: mit geheimen Künſten, durch welche Bileam zu wirken pflegte, ſey gegen Iſrael nichts auszurichten; durch den Schutz Gottes ſey es jeder Einwirkung derſelben entnommen. So z. B. Calvin: quid adversus eos valeant incantamenta artiumque magicarum vis? Dann Mark: incantationem et divinitationem contra Israelitas ad arcendas dei benedictiones non valere etiamsi tentaretur, hinc a se nunc quoque nequaquam esse exspectandam. Gegen dieſe Erklärung entſcheidet aber, daß das נָחָשׁ und das קֶסֶם nicht die nach ihr erforderliche Bedeutung der Zauberei und Verwünſchung haben, ſondern nur die der Zeichendeutung und Wahrſagung, die LXX richtig οἰωνισμὸς und μαντεία, Vulg. augurium et divinatio. *) Damit iſt die Erklärung adversus Israelem ſchon gerichtet, denn die Zeichendeutung und Wahrſagung iſt nicht wie die Zauberei und Verwünſchung eine Waffe, deren man ſich gegen jemand bedient, ſondern bloßes Mittel die Zukunft zu erfahren. Zwar hat noch Geſenius es gewagt, dem נָחָשׁ die Bedeutung der Beſchwörung beizulegen. Allein daß dazu gar keine Berechtigung ſtatt findet, wird grade aus ſeinen Worten recht klar. נחש ſoll nach ihm 1. incantatio bedeuten. Dafür wird bloß unſere Stelle angeführt. 2. augurium, omen quod quis captat, Num. 24, 1, cf. 23, 3. 15. Jeder ſieht gleich, daß es willkührlich iſt, das נחש in anderer Bed. zu nehmen, als in der es zugeſtanden in V. 24, 1. vorkommt. Daß es dieſe Bedeutung auch hier be-

*) Vgl. über den Unterſchied beider und zugleich die gewöhnliche Verbindung in der Praxis, wie z. B. Calchas οἰωνοκόλος, Θεοκρόκος οἰωνιστὴς heißt, und zugleich auch μάντις, Nägelsbach hom. Theol. S. 145 ff. Die Mantik beruht rein auf vermeintlichen Offenbarungen im Innern, dem Zeichendeuter wird der Rathſchluß Gottes äußerlich im τέρας offenbar, doch ſo daß auch er der Eingebung bedarf, um dieſe Offenbarung zu verſtehen, [illegible]urch der Unterſchied eine bedeutende Beſchränkung erhält, und die Aus[illegible] beider Geſchäfte durch dieſelben Perſonen begreiflich wird.

hauptet, zeigt auch die Zuſammenſtellung mit קֶסֶם. Das Verbum kommt überall, und namentlich im Pent., vgl. Gen. 44, 5. 15. 30, 27. Deut. 18, 10. Lev. 19, 26. nur in der Bed. auguria captavit, divinavit vor. Die Ableitung Bocharts übrigens von dem omen ex serpentibus petitum wird mit Recht feſtgehalten gegen die von Geſenius: a carmine magico quod leni susurro proferri solet, eben weil das Verbum die Zeichendeutung bezeichnet und nicht die Beſchwörung. Das „ziſcheln" findet bei der Zeichendeutung keine Anwendung. Dazu kommt die Analogie des עוֹנֵן, denominat. von עָנָן Wolke, eig. aus dem Zuge der Wolken weiſſagen, dann weiter, des Griechiſchen οἰωνίζομαι, des Lat. auguror. Für die Ableitung von נָחָשׁ Schlange ſpricht auch, daß das Verbum nur in Piel vorkommt, wie derſelbe Grund auch die Ableitung des ענן von ענן Wolke erfordert, vgl. über Piel von Nomm. abgeleitet Ewald kl. Gr. § 232. Das נחש heißt eigentlich mit Schlangen, das ענן mit Wolken ſich beſchäftigen. — Ferner ſpricht gegen dieſe Erkl. die Unzuläſſigkeit der Auffaſſung des ביעקב und בישראל in dem Sinne gegen Jakob, gegen Iſrael. Das ב ſteht zwar „ſehr oft im feindlichen Sinne, wie in im Lat. mit dem Accuſ., die gegen das Innere gerichtete feindliche Geſinnung ausdrückend," vgl. Ewald § 528, aber nur bei Verbis, die eine feindliche Geſinnung oder Handlung bezeichnen. Hier kann das ביעקב und בישראל nicht anders aufgefaßt werden, wie in V. 21. Endlich entſcheidet gegen dieſe Erklärung die Vergleichung der zweiten Vershälfte. Kann dieſe, wie ſich nachher ergeben wird, nur erklärt werden: zu ſeiner Zeit wird geſagt zu Jakob und zu Iſrael, was Gott thut, ſo wird man auch die erſte Vershälfte nur erklären dürfen: denn nicht Zeichendeutung iſt in Jakob und nicht Wahrſagung iſt in Iſrael. In der erſten Hälfte werden dann die falſchen Mittel der Erforſchung der Zukunft Iſrael abgeſprochen, in der zweiten die

wahren Mittel ihm zugeſprochen. — Die zweite falſche Auffaſſung nimmt zwar die Worte in der richtigen Bedeutung — ihre Vertheidiger überſetzen wie wir: denn nicht Zeichendeutung iſt in Jakob und nicht Wahrſagung in Iſrael — ſubſtituirt dann aber dem richtigen quod nempe illis non indigeret, das unrichtige quod nempe illis non indulgeret. Nach ihr ſoll als Grund der im vorigen geprieſenen unbezwinglichen Stärke Iſraels hier ſeine treue Anhänglichkeit an Gott angegeben werden. So z. B. Bonfrerius: laus populi Isr., quod ea non usurpet, in quibus tacita quaedam idololatria et pactum cum daemone, auguria scil. et divinitationes, quibus mire dediti erant gentiles, sed quod in suis rebus recurrat ad deum per suos prophetas vel summos sacerdotes eumque in rebus dubiis consulat. So auch Cocc., Cler. Bei dieſer Erklärung fällt zuvörderſt auf, daß hier grade die Zeichendeutung und Wahrſagung genannt werden, obgleich dieſe doch nach ihr gar nicht mehr in Betracht kommen, wie alle anderen zum Theil weit gröberen Äußerungen der Gottloſigkeit. Dann ſieht ſie ſich genöthigt das zweite Glied durch Umſchreibung und Einſchaltung ſich anzupaſſen. Das recurrat wird in daſſelbe willkührlich hineingetragen. Steht es feſt, daß in dem zweiten Gliede nur von einer freigebig dargebotenen Gabe Gottes, nicht von Iſraels Treue in Benutzung derſelben die Rede iſt, ſo wird man auch in dem: nicht Zeichendeutung u. ſ. w. nicht ein Lob Iſraels finden dürfen, ſondern nur ein Lob der Gnade Gottes, welche es des Gebrauches ſolcher ſchlechten Surrogate in Erforſchung ſeines Willens überhob. — Daß Bileam das Iſrael nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Jakob iſt, vielmehr der weſentliche Name des Bundesvolkes, durch deſſen Gebrauch auf den Grund der erhabenen Vorzüge hingewieſen wird, die er Iſrael zutheilt, während das Jakob einfach nur den Träger derſelben bezeichnet, *geht daraus hervor*, daß er ohne Ausnahme das Iſrael an der

zweiten Stelle ſetzt. Dann iſt noch zu bemerken, daß Bileam hier, zum Beweiſe wie kräftig der Geiſt des Herrn ihn ergriffen hatte, die Mittel zur Erforſchung der Zukunft herabſetzt, deren er ſich ſelbſt gewöhnlich bediente, deren er ſich noch unmittelbar vorher geglaubt hatte bedienen zu müſſen, vgl. 24, 1. *)

Wenden wir uns zur zweiten Vershälfte. Das כָּעֵת kann nur heißen: zur Zeit. Die (beſtimmte) Zeit kann aber entweder die Gegenwart ſeyn (ſo das כעת in Richt. 13, 23., und eben ſo auch in dem häufigen כָּעֵת מָחָר, hoc tempore cras, gleich morgen) — hienach müßte man erklären: ſofort wird Jakob geſagt — oder die Zeit, die für das in Rede ſtehende die geeignete iſt, zur Zeit = zu ſeiner Zeit, zur rechten Zeit, LXX κατὰ καιρὸν, Bonfrer. cum res exiget et negotii ma-

*) Wie innerhalb des Heidenthums ſelbſt die Mittel, deren es ſich zur Erforſchung der Zukunft bediente, in ihrer Nichtigkeit offenbar wurden, hat in treffender Weiſe Nägelsbach, hom. Theol. S. 154 ff. gezeigt. Die Zeichendeutung ſcheitert an der niemals ausgeſchloſſenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls, an der Doppeldeutigkeit, an dem Widerſpruche, in dem ihr Reſultat nicht ſelten gegen höhere ſittliche Inſtanzen ſteht. Schon bei Homer ſpricht Hektor: εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Die auf vermeintlichen Offenbarungen der Gottheit im Innern beruhende Wahrſagung hat ebenfalls das auflöſende und zerſtörende Element in ſich ſelber, indem diejenigen, welche ſich für die Organe Gottes ausgeben, dadurch, daß ſie aus dem Wahrſagen ein Gewerbe machen, ferner durch die Dunkelheit und Zweideutigkeit ihrer Ausſprüche, endlich durch die Beſchämung, welche die Wirklichkeit nicht ſelten ihnen bringt, dem Unglauben Bahn und Berechtigung ſchaffen. Dieſen ſprechen ſchon Priamus und Telemach in Il. ω, 220, Od. α, 415 unverholen aus. Ein von Mehreren für heſiodiſch gehaltenes Fragment ſagt: μάντις δ' οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο. Bei alle dem aber konnte man von dem Gebrauche dieſer Mittel den Willen der Gottheit zu erforſchen nicht ablaſſen: omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis, ſagt Cicero, divinat. II. 39. Man ſieht hieraus, wie nothwendig es war, daß in der Moſaiſchen Oeconomie dieſem Aberglauben nicht durch ein bloßes Verbot entgegengetreten wurde, welches gegen ſolche Macht des Bedürfniſſes nichts ausgerichtet haben würde, ſondern vielmehr durch ein ſolches, welches auf die Verheißung wirklicher Gewährung des hier vergebens angeſtrebten baſirt iſt.

gnitudo postulabit. Dieſe letztere Auffaſſung gibt einen paſſenderen Sinn. — Das יֵאָמֵר wird richtig von Clericus wiedergegeben durch dici solet. vgl. über d. Gebr. des Fut. Ew. §. 264. Was das פָּעַל betrifft, ſo ſteht das Präter. oft von zukünftigen Handlungen Gottes, „deſſen Wille der That gleich iſt," vgl. Ew. §. 262. So iſt hier in dem Beſchluſſe des Thuns dem Weſen nach das Thun ſelbſt ſchon enthalten.

Eine auffallend übereinſtimmende Parallelſt. haben wir in Deut. 18, 9 ff. Nach dringender Abmahnung von Wahrſagerei, Zeichendeutung, Zauberei, Beſchwörung u. ſ. w., welche als „Gräuel der Heiden" bezeichnet werden, heißt es dort: (V. 13.) „treu ſollſt du ſeyn dem Herrn deinem Gotte. (V. 14) Denn dieſe Heiden, welche du vertreibſt, hören auf die Zeichendeuter und Wahrſager; du aber nicht alſo; es gab dir der Herr dein Gott (nämlich dasjenige, was jene vergebens bei ihren Zeichendeutern und Wahrſagern ſuchen, Michaelis: quid dederit Israelitis exponitur V. 15—19.). (V. 15) Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern gleich mir wird dir erwecken der Herr dein Gott, auf ihn ſollt ihr hören." Daß Iſrael ſich mit den Wahrſagern und Zeichendeutern nichts zu ſchaffen machen ſoll, wird hier darauf begründet, daß es ihrer nicht bedürfe, da Gott für das Bedürfniß, welches die Heiden zu den Wahrſagern und Zeichendeutern treibt, unter ſeinem Volke eine beſſere Vorſorge getroffen, durch die Erweckung von Propheten, welche ihm verkünden was Gott thut. Der Gedanke iſt in beiden Stellen ganz derſelbe, nur daß hier das paränetiſche Element fehlt, dem Zuſammenhange gemäß nur dasjenige hervorgehoben wird, was Gott für Iſrael thut.

Der allgemeine Satz: zu ſeiner Zeit wird geſagt zu Iſrael was Gott thut, wird hier, wie der Zuſammenhang mit dem vorigen Verſe zeigt, in beſtimmter Beziehung auf die Offenba- ausgeſprochen, die Gott Iſrael vor ſeinem Auszuge aus

Ägypten ertheilt, wodurch er ihnen kundgethan, daß er jetzt sie ausführen wolle, und daß es also für sie Zeit sey auszuziehen. Man vgl. zunächst Ex. 4, 30. 31., wonach Aharon, alle Worte die der Herr zu Moses geredet (Ex. 3, 7 ff.) zu dem Volke redet und die Wunder thut vor den Augen des Volkes. „Und es glaubte das Volk und sie hörten, daß der Herr die Söhne Israels besucht, und daß er gesehen ihr Elend und neigten sich und beteten an." Kein Beispiel ist besser geeignet als dieses, uns den Sinn der Worte: zu seiner Zeit wird Israel gesagt was Gott thut, zu veranschaulichen.

Die gangbare Erklärung ist die, welche Luther in seiner Übersetzung gibt: zu seiner Zeit wird man von Jakob sagen und von Israel, welche Wunder Gott thut, und der auch Calvin folgt: deum praeclara opera exinde editurum pro defensioue populi sui, quae cum admiratione narrentur. Gegen diese Erkl. spricht aber 1. die Vergleichung von Deut. C. 18. 2. Die Vergleichung der ersten Vershälfte. Wird der Sinn derselben richtig bestimmt, so steht sie mit der also aufgefaßten zweiten Vershälfte in gar keinem Zusammenhange, während der Zusammenhang nach unserer Erklärung ein sehr passender und inniger ist. 3. Das כעת will dann nicht recht passen, wie dieß schon daraus erhellt, daß die Vertheidiger dieser Erklärung sich über seine Bedeutung gar nicht einigen können, und ihm zum Theil ganz willkührliche Bedeutungen geben, wie die immerfort (Mark), oder nach dieser Zeit (Tympe zu Nolde). Das: zu dieser Zeit, und das: zur rechten Zeit, erscheint beides als fremdartig. 4. Das אמר mit ל heißt durchaus gewöhnlich sprechen zu jemanden, und nur sehr selten sprechen von jemanden.

Was hier von Israel gesagt wird, das gilt von der Kirche aller Zeiten, das gilt auch von den einzelnen Gläubigen. Die Gemeinde Gottes weiß aus seinem Worte, was Gott thut und was sie demnach zu thun hat. Der Zeichendeutung und Wahr-

sagung gilt die Weisheit dieser Welt gleich, deren die Gemeinde Gottes im Besitze seines Wortes nicht bedarf, und welche ihre Freunde dem Abgrunde entgegenführt, da sie es nicht vermag den Willen Gottes zu erfassen. Diesen mit klarer Gewißheit zu erkennen, ist das große Privilegium, dessen sich die Gemeinde Gottes erfreut.

V. 24. Der Schluß der Weissagung, der durch die Hervorhebung von Israels furchtbarer, allen seinen Feinden unbezwingbaren und sie zermalmenden Macht die eitlen Siegeshoffnungen Balaks zu Boden wirft, steht in absichtlicher und grade für den Schluß besonders passender Beziehung auf Gen. 49, 9., wo Jakob von Judah, dem Herrscherstamme unter Israel, sagt: „ein junger Löwe ist Judah — er krümmt sich, liegt wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer will ihn aufwecken," vgl. die wörtlichere Bez. in C. 24, 9.

Cap. 23, 25 — 24, 2.

Balaks Vorwurf, daß er, wenn er Israel nicht fluchen konnte, wenigstens es nicht hätte segnen sollen, wird von Bileam durch die Bemerkung zurückgewiesen, daß er sich ihm von Anfang an als einen solchen kundgegeben, dessen Rede nicht in seiner Gewalt, sondern in der Jehovahs stehe. Balak will aber noch einen dritten Versuch machen, ob es ihm nicht noch gelinge, Fluch statt des Segens von Jehovah zu erlangen, und Bileam folgt ihm willig zu dem Orte, den er dazu ausersehen, auf die Spitze des Peor, welcher eine umfassende Aussicht auf das Israelitische Lager gewährte. Dort sucht Balak durch die Darbringung der von Bileam ihm vorgeschriebenen Opfer von neuem die Gunst Jehovahs zu erwerben. Bileam aber, jetzt von vorherein überzeugt, daß es Jehovahs Wille sey, Israel zu segnen,

segnen, geht nicht wieder zur Beobachtung der Zeichen, aus denen er früher den ihm ungewissen Willen Jehovahs zu erforschen gesucht hatte, sondern er wendet sich sogleich zu der Wüste, wo Israel gelagert war, des neuen Segenspruches harrend, den Gott auf seine Lippen legen sollte und die göttliche Einsprache wird ihm zu Theil, nachdem sein Gemüth durch den ergreifenden Anblick, der sich ihm darbot, mächtig erhoben worden.

C. 23, 25. Da sprach Balak zu Bileam: du sollst es zwar nicht verfluchen, aber du sollst es auch nicht segnen. V. 26. Antwortete Bileam und sprach zu Balak: habe ich dir nicht gesagt: alles was Jehovah reden wird, das werd' ich thun? V. 27. Sprach Balak zu Bileam: komm doch, ich will dich an einen andern Ort führen, vielleicht wird es Jehovah gefallen, daß du von dort es mir verfluchest. V. 28. Und Balak führte Bileam oben auf den Peor, der hinabblickt auf die Einöde. V. 29. Und Bileam sprach zu Balak: baue mir hier sieben Altäre und schaffe mir hier sieben Farren und sieben Widder. V. 30. Balak that, wie Bileam gesagt, und opferte je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. C. 24, 1. Und Bileam sah, daß es dem Herrn gefiel, Israel zu segnen, und so ging er nicht wie die vorigen Mahle nach Zeichen aus, sondern richtete sein Angesicht gegen die Wüste. V. 2. Da hob Bileam seine Augen auf und sah Israel gelagert nach seinen Stämmen, und es kam über ihn der Geist Gottes.

V. 25. Zu dem: „nicht fluchen sollst du ihm, aber auch nicht segnen sollst du es" ist Ex. 20, 9. 10. zu vgl.: sechs Tage sollst du arbeiten (dieß will ich dir erlauben), und am siebenten Tage ist Sabbath, da sollst du nicht Arbeit thun. Gegen die Akk.: du fluchst ihm nicht, so sollst du es auch nicht segnen, unterscheidet das doppelte לֹא.

V. 26. Balaks Vorwurfe lag die Ansicht zu Grunde, daß Bileam durch sein Kommen selbst die Verpflichtung auf sich genommen habe, jedenfalls den Interessen desjenigen, der ihn berufen nicht zuwider zu handeln. Dagegen nun beruft sich Bileam mit Recht auf die Erklärung, wodurch er gleich bei seiner Ankunft solche Ansicht zurückgewiesen habe, vgl. C. 22, 38.

V. 28. Daß das: „der über die Einöde blickt" keine bloße geogr. Bezeichnung ist, daß es vielmehr auf die Absicht hinweist, in der Balak grade diese Localität auswählte, erhellt aus dem „und er richtete gegen die Wüste sein Antlitz" in C. 24, 1. Aus der Vergleichung von C. 24, 1. 2. erhellt auch, daß die Einöde identisch ist mit den Arboth Moab, wo nach C. 22, 1. die Israeliten gelagert waren. Dieß steht auch aus andern Gründen fest, vgl. d. geogr. Abschn.

C. 24, 1. Quelle der Überzeugung, daß Jehovah Israel segnen wolle, sollen nach Mehreren für Bileam die früheren Mittheilungen des Herrn gewesen seyn (so die Vulgata: quumque vidisset Balaam), nach Andern dagegen eine göttliche Erleuchtung, welche ihm jetzt zu Theil wurde und ihm die früheren Mittheilungen innerlich fest machte. Beides ist wohl mit einander zu verbinden. Da Bileam also des göttlichen Willens vollkommen gewiß war, so bediente er sich nicht ferner des früheren Mittels zu seiner Erforschung; er ging nicht ferner „den Zeichen entgegen," wie er auch an dem zweiten Orte noch gethan hatte, weil er aus dem Zustande der Begeisterung bald wieder in den gewöhnlichen Zustand herabgesunken, in dem ihm alles ungewiß war, sondern er erwartete mit Zuversicht die neue Einsprache Gottes, welche die Erwählung Israels bekräftigen sollte. Das כְּפַעַם בְּפַעַם ist zu erkl.: wie Mahl an Mahl, d. h. wie er die vorigen Mahle gethan, vgl. das שָׁנָה בְּשָׁנָה, Jahr an Jahr, in 1. Sam. 1, 7. 7, 16., das רֹאשׁ בְּרֹאשׁ *in* Jes. 66, 23. Wie vorher, heißt das פעם בפעם

nur dann, wenn dieſelbe Handlung ſchon mehr als einmahl vorhergegangen. Das: wie Mahl an Mahl kann auch heißen: wie gewöhnlich, vgl. 1. Sam. 20, 25. Hier aber bezieht es ſich offenbar nur auf die gegenwärtige Verhandlung und weiſt hin auf 23, 3. und 23, 15. Weshalb Bileam ſein Antlitz grade nach der Wüſte zu richtete, nämlich weil dort Iſrael, das er zu ſegnen hatte, gelagert war, erhellt aus V. 2. Die Wüſte iſt hier nicht, wie die Chaldäiſchen Überſ. meinten, die Arabiſche — (Onk. et posuit faciem suam ad vitulum, quem fecerant filii Israel in deserto; ähnlich auch Jon. und Hieroſ., welcher letztere hinzufügt: cupiens maledicere Israeli), ſondern die Wüſte des Jordan.

V. 2. Das: „und es kam über ihn der Geiſt des Herrn" ſteht offenbar mit dem vorherg.: „und er hob ſeine Augen auf, und ſah Iſrael gelagert nach ſeinen Stämmen," bei dem ſchon die Umſtändlichkeit in der Beſchreibung des Actes (das „er hob ſeine Augen auf" ſteht nie in Bezug auf geringfügige und gleichgültige Gegenſtände) auf die Tiefe des Eindrucks hinweiſt, den der Anblick auf Bileam hervorbrachte. Das Sehen war die Vorbereitung der Eingeiſtung, freilich nicht das Sehen an ſich, ſondern das Sehen nach vorhergegangener lebendiger Überzeugung, daß Iſrael das geſegnete Volk des Herrn.

Die dritte Weiſſagung.

C. 24, 3—9.

Nach einer Einleitung, worin Bileam hinweiſt auf die hohe Bedeutung, die ſeinen Ausſprüchen daraus erwächſt, daß der Geiſt Gottes durch ihn redet, preiſt Bileam zuerſt Iſrael[illegible] Heil und ſeine Segensfülle, ſeine Zelte vergleichend mit [illegible]

lichen bewässerten Thälern, mit Gärten am Flusse, mit Würzbäumen, die der Herr gepflanzt, mit Cedern am Wasser, es beschreibend als einen solchen, der selbst Überfluß an den Wassern des göttlichen Segens hat, und dessen Nachkommenschaft sich gleichen Überflusses erfreut; dann speciell seine Macht, die in Gott wurzelnde und darum furchtbare Kraft, mit der es alle seine Feinde zermalmt, und endet, zum Allgemeineren zurückkehrend, mit dem nachdrücklichen, auf die Grundverheißungen hinweisenden Ausspruch: „die dich segnen, gesegnet, und die dir fluchen, verflucht," dadurch Balak andeutend, daß der Fluch, den er über Israel zu bringen suchte, auf ihn selbst und sein Volk zurückfallen werde.

V. 3. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Es weissagt Bileam, der Sohn Beors
Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge.
V. 4. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede,
Der das Gesicht des Allmächtigen sieht
Niederfallend und geöffneter Augen.
V. 5. Wie fein sind deine Zelte Jakob
Und deine Wohnungen Israel.
V. 6. Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Würzbäumen, die der Herr gepflanzt,
Gleich Cedern an Wassern.
V. 7. Fließen wird Wasser aus seinen Eimern
Und sein Saame ist in vielem Wasser;
Und erhabener sey, denn Agag sein König
Und erheben wird sich sein Reich.
V. 8. Gott führet ihn aus Ägypten,
Seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels.
Verzehren wird er Heiden, seine Widersacher,
Und ihre Gebeine zermalmen,
Und mit seinen Pfeilen wird er zerschmettern.
V. 9. Er krümmt sich, liegt gleich dem Löwen
Und gleich der Löwin, wer will ihn aufwecken?
Die dich segnen, gesegnet!
Und die dir fluchen, verflucht!

V. 3. Bileam beginnt mit einer einfachen Personalbezeichnung, und gibt dann in den folgenden Gliedern Bezeichnungen

derjenigen Qualitäten dieſer Perſon, welche hier in Betracht kommen, und welche zur Begründung des an die Spitze geſtellten und nachher noch zweimahl wiederholten נְאֻם dienen. Völlig willkührlich wollen mehrere ſchon in das „Bileam, der Sohn Beors“ eine tiefere Bedeutung hineinlegen. Da das נאם immer Gottesſpruch, Offenbarung heißt, ſo kann es Bileam hier nur inſofern beigelegt werden, als das Wort von ihm empfangen und mitgetheilt wird. Dieß erkannte ſchon Mark: non aliter se spectat tamen, quam ut dictorum ministrum, quae ipsi aliunde inspirarentur. Mit dem Genitiv des menſchlichen Urhebers ſteht das נאם außer unſerer St. nur noch in Prov. 30, 1., und in den letzten Worten Davids 2. Sam. 23, 1., und dieſe ſeltene Übereinſtimmung iſt ſchon in den Beitr. Th. 2 S. 359 als Beweis geltend gemacht worden, daß jene beiden St. Nachahmungen der unſrigen ſind, ſo wie zugleich auch, daß das von Ewald, Compoſ. der Gen. S. 74, dem Pent. abgeſprochene נאם, was in ihm außer u. St. noch Gen. 22, 16., und Num. 14, 28. vorkommt, wirklich demſelben angehört. „Die Grundſtelle und die beiden Nachahmungen ſind die einzigen, wo das נאם mit dem Gen. des menſchlichen Urhebers ſteht. Auch dieß zeugt für die Entlehnung, zugleich aber auch für die Ächtheit und Urſprünglichkeit des נאם in der Weiſſagung Bileams. In ſpätern Zeiten war das נאם יהוה ſo gangbar und ſtehend, daß eine Abweichung nur auf Grund eines Vorbildes aus einer Zeit denkbar iſt, in der der Gebrauch des Wortes noch ſeltener und daher freier war.“ Für die Abhängigkeit beider Stellen von der unſrigen ſpricht auch, daß in ihnen ebenſo wie hier das נאם die Rede eröffnet. Dieß geſchieht außerdem nur noch in Pſ. 110, 1. Denn in den St., die Geſenius in dem thes. s. v. ſonſt noch anführt, 1. Sam. 2, 30. und Jeſ. 1, 24. ſteht das נאם יהוה parenthetiſch. Endlich, in den letzten Worten Davids iſt die Nachbildung auch außerdem unverkennbar. Der

נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן entspricht mutatis mutandis genau das נְאֻם דָּוִד בֶּן־יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל nur daß das בנו in בן verwandelt wird. An eine Unabhängigkeit beider St. von einander kann wegen der großen Übereinstimmung nicht gedacht werden, und der Gedanke, daß 2. Sam. 23, 1. die Grundstelle sey, wird eben durch jene kleine Abweichung ausgeschlossen, der Gebrauch der alterthümlichen Form erweist u. St. als die ältere. Das Resultat, daß David Bileam nachgeahmt, was um so fester steht, da der Geist Davids der St. 2. Sam. 23, 1 ff. so stark aufgeprägt ist, daß Niemand wohl es wagen wird sie für das Product eines spätern zu erklären, ist in dreifacher Beziehung wichtig. 1. Es zeigt, daß die Weissagungen Bileams jedenfalls schon zur Zeit Davids vorhanden seyn mußten, und noch mehr als das, daß sie in dieser Zeit als Producte Bileams und somit dem Mosaischen Zeitalter angehörig betrachtet wurden. Denn nur von dieser Voraussetzung aus konnte David den Trieb empfinden, sich nachahmend an sie anzuschließen. Zu einer solchen Anschließung an ein späteres Product war kein Grund vorhanden. Sie beruhte auf der Voraussetzung, daß Bileams Aussprüche göttlich eingegeben, von göttlicher Eingebung kann aber nur dann die Rede seyn, wenn sie wirklich von ihm herrühren. Da sich keine Spur findet, daß die Aussprüche Bileams je außer dem Pent. vorhanden gewesen, so spricht das Zeugniß, was direct nur Alter und Ächtheit dieser Aussprüche bezeugt, indirect zugleich für Alter und Ächtheit des ganzen Pent. 2. Daraus, daß David Bileam nachahmt, erhellt, daß er ihn für einen gottbegeisterten Seher hielt, und daß er damals allgemein als solcher galt. Denn wurde er von ihm und von der öffentlichen Meinung für einen Gaukler und Betrüger gehalten, so konnte David sich unmöglich in den Worten, in denen er sich als einen gottbegeisterten Seher *ankündigen will*, an die seinigen anschließen. Eben durch diese

Anſchließung erklärt er den, der früher ſolches von ſich ausgeſagt, für einen göttlichen Seher. In dem: Gott ſpricht durch David, den Sohn Iſais, liegt das: wie er früher ſprach durch Bileam, den Sohn Beors, eingeſchloſſen. 3. Daß David ſich an die einleitenden Worte Bileams anſchließt, zeigt, daß dieſelben nicht, wie viele gemeint haben, als Ausdruck prahlender Eitelkeit zu faſſen ſind. David wenigſtens kann ſie nur als zur Sache gehörig betrachtet, ſie nur aus dem Beſtreben abgeleitet haben, den Blick von dem menſchlichen Urheber ab- und auf den himmliſchen hinzulenken. — Das בְּנוֹ nimmt unter den ſprachlichen Beweiſen für das Alter und die Ächtheit der Weiſſagungen Bileams und ſomit des Pent. eine nicht unbedeutende Stelle ein. Die urſprünglichen Bezeichnungen des Stat. constr. durch ן und י, über welche Ewald kl. Gr. § 406 u. 7 zu vgl., kommen in Proſa nur im Pent. vor, und auch da ſchon ſehr ſelten; die durch Vav auch in der Poeſie nur in dem aus dem Pent. entlehnten חַיְתוֹ, außer מַעְיְנוֹ in Pſ. 114, 8., wo aber ſchon das in demſelben V. irrthümlich außer dem Stat. constr. gebrauchte י zeigt, daß der Verf. nicht aus dem lebendigen Sprachgebrauche ſchöpfte. Daß das ן ſchon in Davids Zeit völlig aus dem Gebrauche gekommen war, zeigt ſeine ſchon beſprochene Weglaſſung deſſelben. Wahrſcheinlich iſt auch das י überall aus dem Pent. entnommen. Denn 1. es kommt meiſt nur in ſpätern Producten vor (außer Jeſ. 1, 21. und 22, 16.), in einer Zeit, in der überhaupt das Streben den Sprachgebrauch aus dem Pent. zu bilden, ſehr vorherrſchend war. 2. Die Natur deſſelben wird mehrfach verkannt, indem es auch außerhalb des Stat. constr. gebraucht wird, was im Pent. nie geſchieht. Dieß ſetzt voraus, daß es jede Wurzel im lebendigen Sprachgebrauch verloren hatte. — Das Verbum שְׁתֹם wird von mehreren Ausl. erklärt durch verſchließen, bei weitem von der Mehrzahl aber durch öffnen, ſo wahrſcheinlich ſchon die LXX: ὁ ἀποκεκαλυμμένος

ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν, und Onkelos: vir pulchre videns. Die Bed. öffnen ist aber sprachlich durchaus ungesichert, die Bed. verschließen die allein haltbare. Die Bed. öffnen hat in dem Hebräischen Sprachgebrauche gar nichts für sich, sie stützt sich nur auf das Chald. שתם perforavit, für das aber Buxtorf nur eine einzige Stelle aus der Mischnah hat. Diese dialectische Auctorität für die Bed. öffnen wird jedenfalls bedeutend aufgewogen durch das in der Bed. verschließen durchaus gangbare Arabische سطم. Den Hauptbeweis für die Bed. verschließen gibt aber das Hebräische selbst. In der Bed. verstopfen, verschließen ist in ihm das סָתַם häufig und dieß nähert sich dem שׁתם noch mehr durch die einmahl vorkommende Schreibung mit שׂ in Thren. 3, 8. Daß das Verbum hier mit שׂ geschrieben wird, kann um so weniger etwas ausmachen, da wir es hier mit dem Pent., und zwar mit einem poetischen Stücke desselben zu thun haben, in dem alterthümliche Formen an ihrer Stelle sind. Nach Ewald kl. Gr. § 107, wandeln sich die stärkeren Zischlaute, die im Pent. meist noch vorkommen, im Verlaufe der Zeit sehr bedeutend in weichere um, שׂ namentlich in ס. Nach § 170 ist das שׂ überall das erweichte שׁ. Ist dieß richtig, so haben wir an der St., wo das שׁתם vorkommt, den Beweis daß das Wort ursprünglich שׁתם lautete, und die Erweichung in סתם erst eine spätere ist. Daß das שְׁתֻם nach der allein gesicherten Deutung mit zu den Beweisen des alterthümlichen Sprachgebrauches des Pentateuch, in dessen Prosa sich schon das סתם findet, gehört, bemerken wir nur beiläufig. Außer den sprachlichen Gründen spricht gegen die Erkl.: der Mann mit geöffnetem Auge, noch 1. daß nach ihr eine Tautologie entsteht, da das שְׁתֻם הָעַיִן so gedeutet ganz dasselbe sagt, was das גְּלוּי עֵינָיִם. 2. Daß dann das zweite Glied der dreigliedrigen Präfation unterschiedslos mit dem dritten zusammenfällt und jeder Grund der Wiederholung des die Glieder

abtheilenden סתם ſchwindet. — Diejenigen, welche das שתם ſprachlich richtig auffaſſen, ſind doch in der weitern Beſtimmung des Sinnes ganz vom richtigen abgeirrt, und haben ſomit dazu beigetragen dieſe Erkl. in Ungunſt zu bringen. Nach Calvins weithergeholter Erkl. ſind verſchloſſene oder verborgene Augen ſolche, die in's Verborgene ſehen, geheime Augen: absconditos sibi esse oculos dicit quia arcana inspectione pollent supra humanum modum. Wenn von Schließung der Augen die Rede iſt, ſo wird man natürlicherweiſe nicht an eine Einſchließung, ſondern nur an eine Verſchließung derſelben denken können. Clericus findet hier eine Beziehung auf das Nichtſehen des Engels auf dem Wege. Allein eine ſolche gehört gar nicht in dieſen Zuſammenhang, in den nur dasjenige paßt, was zur Empfehlung Bileams und ſeiner nachfolgenden Rede dient. Nach Muntinghe ſoll Bileam ſagen, ſein (geiſtiges) Auge ſey bisher in Bezug auf die Iſraeliten und ihre Schickſale, nach de Geer, es ſey überhaupt in Bezug auf die zukünftigen Dinge verſchloſſen geweſen. Gegen alle ſolche Erklärungen ſpricht aber, daß das Glied einen ſelbſtſtändigen und in ſich abgeſchloſſenen Sinn haben muß, welcher zur Empfehlung der folgenden Weiſſagung dient. Das Richtige iſt: Bileam bezeichnet ſich als den Mann mit verſchloſſenem Auge mit Beziehung auf die Ekſtaſe, bei der die Verſchließung der äußeren Sinne mit der Öffnung des inneren Hand in Hand geht. Intereſſante Bemerkungen über dieſen Gegenſtand gibt Steinbeck, der Dichter ein Seher, Leipz. 1836, S. 121 ff. Als die erſte Stufe in der Entwickelung des geiſtigen und körperlichen Zuſtandes des Sehers und Dichters bezeichnet derſelbe „ein Abwenden von der Außenwelt, ein Inſichhineingehen, einen Drang zur Einſamkeit.“ „Es iſt überhaupt natürlich, — ſagt er — daß die Seele im geräuſchvollen Strudel der Außenwelt zu ſehr zerſtreut und der Betrachtung der höhern Dinge abgehalten wird. Da

Sinnenleben thätige Seele steht in directem Gegensatze mit dem Geiste, welcher durch die Thätigkeit der Sinne umdunkelt und zurückgedrängt, dann erst freithätiger hervortritt, wenn die Sinne schlafen oder unbeschäftigt sind. Darum, wenn wir über etwas scharf nachdenken wollen, ziehen wir uns in die Einsamkeit zurück, verschließen Augen und Ohren. Dieß ist das erste Mittel um die Geistesgegenwart zu erlangen, nicht aber die, welche die Franzosen présence d'esprit, sondern die sie imperturbabilité nannten. Es ist dieß eine Besonnenheit, welche alle Eindrücke durch die Sinne beseitigt, um die Klarheit der Seele nicht zu stören. Die Alten nannten dieß das Schlafen und Wachen des Geistes, und Philo sagt, das Erwachen der Sinne führt den Schlaf des Geistes herbei, und umgekehrt sey beim Erwachen des Geistes die Sinnlichkeit unwirksam. Wie beim Aufgang der Sonne die Sterne verschwinden, bei ihrem Untergange aber wieder erscheinen, so verdunkelt der wachende Geist die Auffassungen der Sinne, sein Schlaf oder Zurücksinken läßt die Sinne hervortreten, mit denen dann auch alle Affecte, die während der Herrschaft des Geistes ohnmächtig waren, ihre volle Kraft und Thätigkeit wieder erhalten und beginnen. — — Je größer die Ruhe und Abgezogenheit von der Welt ist, in welcher die Seele verharrt, desto klarer wird das Anschauen des Sehers, desto inniger und reiner die Flamme des Dichters, wie der Schmetterling um so schöner die mit Farbenstaub geschmückten Flügel erhebt, je größer die Stille und Einsamkeit war, die seine Puppe umgab." Bei solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Förderung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden, ohne ein äußeres Verschließen der Sinne; die Sinnlichkeit ist bei ihnen so geläutert, der Geist so mächtig, daß von daher kein störender Eindruck zu befürchten ist. Bei Männern aber wie Bileam, der auf einer niedern Stufe des inneren Lebens stand, und *über sie nur* momentan durch die Einwirkung des Geistes erho-

ben wurde, bildete das Verschließen der Augen die nothwendige Grundlage des Öffnens derselben. Der Geist konnte nur verschließend öffnen, nur indem er ihn gewaltsam den Eindrücken der niedern Welt und ihren den Unreinen verunreinigenden Einflüssen entriß, ihn in das Gebiet der höhern Welt einführen. Wir haben uns nach dieser Stelle Bileam bei dem Aussprechen aller seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen zu denken, ohne daß wir aber von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaias schließen dürften. *)

*) Auch bei ekstatischen Zuständen innerhalb der Christenheit ist das Verschließen der Augen, oder doch ihre Unempfindlichkeit für äußere Eindrücke durchaus das gewöhnliche. So macht bei dem „zweiten Gesicht" nach Martin bei Passavant S. 312 „die Vision auf den Seher einen so lebendigen Eindruck, daß er nichts anderes sieht oder denkt, außer diesem Gesichte, so lange es anhält. Die Augenlieder des Sehers sind aufgerissen und die Augen starr bis das Gesicht verschwindet." Doch ist die Regel nicht ohne Ausnahme. Bei einzelnen Personen ist der innere Sinn so lebendig und kräftig, daß die Thätigkeit der äußern Sinne ohne ihn zu beeinträchtigen ungehemmt daneben fortgeht. So erzählt die heil. Hildegard bei Passavant S. 179. 80 von sich: „Diese Dinge aber sehe ich nicht mit den äußern Augen, noch höre ich sie mit den äußern Ohren, noch durch die Gedanken meines Herzens, noch durch irgend eine Vergleichnng meiner fünf Sinne: sondern einzig in meiner Seele, mit offenen Augen, ohne in Ekstase zu gerathen; denn ich schaue sie wachend Tag und Nacht. — — Damals verwunderte ich mich selbst, daß während ich innerlich im Geiste sah, ich auch ein äußeres Sehvermögen hatte, und da ich dieß sonst von keinem Menschen hörte, so verbarg ich die Gesichte, welche ich in meiner Seele hatte, so viel ich konnte." Wir tragen kein Bedenken diese Zustände mit den eigentlich prophetischen zu vergleichen. Denn die Befreiung der Seele von den störenden Eindrücken der Außenwelt, die Energie des inneren Sinnes ist beiden gemeinsam, und die Verschiedenheit erhebt sich erst auf dem Grunde dieses allen ekstatischen Zuständen, den reinsten und den unreinsten, Gemeinsamen. Die Lebendigkeit des innern Sinnes kann auf rein natürlichem Wege bewirkt werden, sie kann unter göttlichem, und sie kann unter dämonischem Einflusse entstehen. Die Thätigkeit des innern Sinnes ist nicht das Wesen, sondern die Form der Prophetie. Ihr Wesen besteht darin, daß die Erweckung des innern Sinnes vom Geiste Gottes ausgeht, und daß dieser demselben seine Offenbarungen mittheilt. Nur mit Rücksicht auf diese bewirkende Ursache derselben fordert Bileam auf, Grund seiner Ekstatische Auctorität für seine Worte. An und für sich ist die Ekstase völlig indifferent

V. 4. Daß das hören und sehen geistig und innerlich zu fassen ist, versteht sich von selbst. Scheid will aus V. 16 nach: „der Hörer der Worte Gottes" das יֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן ergänzen, und zugleich das אֲשֶׁר streichen, was dort fehlt. Solche Versuche zeigen aber nur, wie wenig sich ihre Urheber mit dem Character der Wiederholungen im A. T. bekannt gemacht haben, die aus schon S. 00 angegebenem Grunde fast nie wörtliche sind. Das נֹפֵל fallend weist hin auf die Gewaltsamkeit der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Parallel ist 1. Sam. 19, 24., wo es von Saul heißt: Und auch er zog seine Kleider aus und fiel nackt (וַיִּפֹּל עָרֹם) diesen ganzen Tag und diese ganze Nacht; darum sagt man: ist auch Saul unter den Propheten" wo Bemerkungen wie die von Michaelis zu dem: „er zog seine Kleider aus" exuit vestes consuetas et induit sacras pauciores et leviores, und zu dem: er fiel: humilis ut reliqui Samuelis discipuli, dergleichen sich freilich auch noch bei neueren

---

der Mensch kann in ihr ebenso gut schlechter, als besser seyn, wie in seinem gewöhnlichen Zustande. Wo sie bei einem verderbten Menschen auf natürlichem Wege, oder unter dämonischen Einflüssen erfolgt, da muß das Verderben grade bei ihr in furchtbarer Steigernng hervortreten. „Eine tiefere Concentration der Seele — sagt Passavant S. 163 — läßt sich auch bei einer verdorbenen Richtung des Geistes denken. Das Loswerden von der äußern Natur ist nicht immer ein Freiwerden von derselben; eine Entrückung ist nicht immer eine Erhebung; und es ist wohl denkbar, daß in dem Zustande der Ekstase ein böser Wille thätig seyn kann. Wenn uns die reine Ekstase als Anticipation eines künftigen höheren Zustandes der Seele erschien, so müßte man eine solche unreine Ekstase als Anticipation einer durch Verschuldung möglichen tieferen Form eines künftigen Daseyns betrachten." Derselbe bemerkt S. 171: „Es versteht sich von selbst, daß in dieser neuen Lebensform der Geist des Menschen auf die verschiedensten Weisen thätig seyn könne. Die Eigenthümlichkeit und der innere Gehalt des Menschen werden die Richtung bestimmen, welche die Seele in diesen Zuständen annimmt. Unter allen Umständen zieht der Mensch das ihm Ähnliche an. Je freier daher die Seele thätig ist, um so mehr wird sie aus den verschiedenen Weltkreisen das ihr Homogene anziehen, und von diesen Kreisen wieder influenzirt werden können."

Auslegern finden, z. B. der Handwerk zu Jesaias in der Einl., zeigen, wie wenig man sich früher in das Wesen solcher Zustände zu finden wußte. Übrigens beweist das NT. [illegible] in Bezug auf das schon [illegible] bemerkt: hac infert etiam reliquos prophetantes in decisse, und daß ist auch Saul, daß das Ausziehen der Kleider und das Hinfallen dem Saul mit den übrigen Prophetenschülern gemeinsam war. Daraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, daß es überhaupt bei allen Propheten stattfand. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen, Seele und Leib zu Boden werfenden Charakter nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand. Das Niederfallen wird nur bei Personen solchen Zustandes, bei Bileam, Saul, den Prophetenschülern erwähnt. Bei einem Samuel können wir solche gewaltsame Erscheinungen kaum denken. Je mehr das gewöhnliche Bewußtseyn von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen außerordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen; er kommt dann nur in sein Eigenes. — Nicht parallel sind die Stellen, die man sonst gewöhnlich noch als parallel anführt, Gen. 15, 12., Ez. 1, 28., 3, 23., 43, 3., Dan. 8, 17. 18., 10, 15., Apoc. 1, 17. Denn in ihnen geht das Niederfallen nicht von dem, das natürliche Leben gewaltsam unterdrückenden Einflusse des Geistes, sondern von dem überwältigenden Eindruck der Herrlichkeit des Erscheinenden, von Schrecken und Ehrfurcht aus. Es ist das verkörperte ἐλέησόν με κύριε. Daß das fallend in enge Verbindung mit dem folg.: und dessen Augen geöffnet werden, zu setzen ist, erkannte schon die Vulg., welche den ganzen V. so wiedergibt: dixit auditor sermonum dei, qui visionem omnipotentis intuitus est, qui cadit et sic aperiuntur oculi ipsius.

Diejenigen, welche scharf abschneiden zwischen dem gewöhnlichen Zustande des Propheten und dem was er jetzt erfuhr

welche meinen der frühere Wahrſager und Gaukler ſey jetzt auf einmal momentan zum Propheten geworden, werden durch dieſe Einleitung Bileams nicht wenig in Verlegenheit geſetzt, da er ſich in ihr eine dauernde prophetiſche Gabe beizulegen ſcheint. Wie ſie ſich aus ihr zu befreien ſuchen, mögen folgende Worte von Mark zeigen: Quae commendatio sui amplissima non debet referri ad id quod semper Bileamo contingebat, ut hinc probetur ipsum veri nominis prophetam divinum jam ante hanc vocationem fuisse, id enim ex his verbis elici nequit, sed optime intelligitur de eo quod in Mesopotamia, in via et in Moabitide nuper plus quam semel contigerat ipsi, et vel maxime de eo, quod nunc ipsi contingebat. Daß dieß eine unzuläſſige Aushülfe iſt, liegt am Tage. Die Prädicate, welche Bileam ſich beilegt, gehen alle nicht auf Vereinzeltes, ſondern ſie bezeichnen eine feſte Stellung, und eben auf dieſe feſte Stellung wird die Auctorität gegründet, die er für den einzelnen Ausſpruch in Anſpruch nimmt. Er iſt Prophet Gottes und darum ſind die Worte, die er reden wird, nicht Menſchen- ſondern Gottes Worte. Dieſe Erklärung Bileams iſt um ſo wichtiger, da der Verf. durch das ihr unmittelbar vorhergehende „und es kam über ihn der Geiſt Gottes" ſie dem Gebiete der Subjectivität entnimmt. Natürlich wird dadurch, daß Bileam ſich hier überhaupt die prophetiſche Gabe vindizirt und der Verf. ſie ihm zugeſteht, nicht ausgeſchloſſen, daß er bei dieſer Gelegenheit weit über ſich ſelbſt herausgehoben wurde, was vielmehr in V. 1 ausdrücklich angedeutet wird. Soviel aber ſteht feſt, daß die Differenz ſeines jetzigen Zuſtandes von dem früheren, wenn auch noch ſo groß, doch immer nur eine gradweiſe war.

Noch weiter aber irren diejenigen von der Wahrheit ab, welche in den einleitenden Worten Bileams den Ausdruck prahleriſcher Eitelkeit erblicken. Daß der Verfaſſer ganz anders

urtheilte, zeigt das: „und es kam über ihn der Geist Gottes“ was den einleitenden Worten vorangeht, während es ihnen nach jener Ansicht folgen müßte. Daß diese schon mit in den Bereich der Weissagung gehören, erhellt auch aus dem: „und er hob an sein Gleichniß,“ womit überall die Weissagung selbst eingeleitet wird. Der Sache nach enthalten die Worte auch nichts, was nicht auch in dem beständig wiederholten נאם יהוה der Propheten enthalten wäre, sie sind nach Marks Bemerkung non dissimilia iis, quae Davidi de se tribuuntur 2. Sam. 23, 1. 2., ut taceam de apostolicis Pauli prooemiis epistolicis aliisque dictis Gal. 1, 11., 2. Cor. 11 etc., und ihre formelle Eigenthümlichkeit, die Fülle der Bezeichnungen, ist einfacher Ausfluß des vorwiegend poetischen Characters, den alle Aussprüche Bileams tragen. Ganz das Richtige findet sich schon bei Calvin, nur daß er die entgegengesetzte Ansicht noch bestimmter hätte verwerfen sollen: /Non alio tendit tota praefatio, nisi ut se verum dei prophetam esse probet et benedictionem quam proferet se habere ex coelesti oraculo./ Et vera quidem gloriatio fuit quoad hunc specialem actum, fieri tamen potest, ut eum ad jactandum impulerit fastus et ambitio. Quamquam probabile est impulsu spiritus sic fuisse praefatum, quo plus fidei suis dictis assereret. Ceterum ex hoc consilio licet sensum verborum colligere. Elogiis se ornat Balaam, quibus propheticum munus sibi arroget. Ergo quaecunque de se praedicat sciendum est competere in veros dei prophetas, quorum notas et insignia mutuatur.

V. 5. Bileam schaut die Zelte Israels, deren Herrlichkeit er preist, mit geöffneten Augen. Das unmittelbar vorhergehende leibliche Schauen (jetzt ist sein leibliches Auge geschlossen, vgl. V. 3.) bildet für ihn nur das Substrat, an dem sich das geistige Schauen entwickelt. Die Herrlichkeit, die er schaut

iſt eine inwendige, verborgene, die ſich nur dem Blicke des Geiſtes erſchließt. Den äußern Anblick theilte Balak mit ihm, und doch brach er nicht in das: wie fein ſind u. ſ. w. aus. Das Iſrael als der heilige Name, der Name der das Volk nach ſeiner höhern Weſenheit, nach ſeinem Verhältniß zu Gott bezeichnet, ſich zu Jakob verhaltend, wie das: der Mann mit geſchloſſenem Auge u. ſ. w. zu dem: Bileam der Sohn Beors, enthält auch hier den Grund der Verkündung, führt dieſelbe zurück auf ihre in der Sache liegende Nothwendigkeit. Ganz falſch nehmen mehrere (z. B. de Geer: videre sibi videtur B. Israelitas jam in regione Canan. habitantes et fortunatissimam eorum sedem) an, daß die Schilderung ſich hier und in V. 6 nicht auf die Gegenwart, ſondern nur auf die Zukunft beziehe. Schon die Erwähnung der Zelte zeigt, daß die Verkündung zunächſt die Gegenwart betrifft, und dieß erhellt auch aus dem: „und ſein Saame" in V. 7. Schon jetzt iſt die Segensfülle über Iſrael ausgeſchüttet, ſo gewiß als es ſchon jetzt Iſrael iſt. Freilich darf das: wie fein u. ſ. w. nicht auf die Gegenwart beſchränkt werden. Eben weil für die Gegenwart, hat es auch für alle Zeiten Wahrheit.

V. 6. Das: „wie fein ſind deine Zelte," wird hier weiter entwickelt, die Lieblichkeit der Zelte Iſraels durch eine Reihe von Vergleichungen zur Anſchauung gebracht. Zuerſt „gleich Thälern ſind ſie ausgeſtreckt." Das נַחַל bezeichnet zuerſt einen Bach, dann ein Thal, das von einem Bache durchfloſſen wird. Daß hier die letztere Bedeutung anzuwenden (bei Annahme der erſteren wäre Jeſ. 58, 11. zu vgl., wo Iſrael mit einem Waſſerquell verglichen wird, deſſen Waſſer nicht lügen) wird aus der Analogie der folgenden Vergleichungen wahrſcheinlich. Die Zelte Iſraels werden dort nicht mit den Waſſern verglichen, ſondern mit Gegenſtänden, die am Waſſer, Gärten, Cedern. Auch in V. 7 iſt Iſrael nicht = Waſſer, ſondern es erfreut

ſich des Waſſers Fülle — ſein Eimer fließt über von Waſſer, ſein Saame iſt in vielen Waſſern. Das נְטָיוּ, von נטה in der Bed. ausdehnen, ausſtrecken, vgl. Geſ. s. v., wird von den meiſten Ausl. auf die Thäler bezogen, indem ſie hier, wie bei dem folg. נָטַע יְהוָה das אֲשֶׁר ergänzen: „gleich Thälern, welche ausgedehnt ſind," ausgedehnten Thälern. Allein man thut wohl beſſer, das נטיו auf die Zelte zu beziehen: gleich Thälern ſind ſie ausgeſtreckt. Der Vergleichungspunct muß nach V. 5. und ebenſo auch nach der Analogie der folg. Bilder die Güte ſeyn. Bezieht man nun das נטיו auf die נחלים, ſo wird der Begriff der Ausdehnung ſcharf hervorgehoben, auf den es doch in dieſem Zuſammenhang nicht ankommen kann, da die Ausdehnung nichts zur Lieblichkeit beiträgt. — Zu dem „gleich Gärten am Fluſſe" iſt zu vgl. Jeſ. 58, 11.: „und du wirſt gleich einem gewäſſerten Garten." Die Gottloſen werden nach Jeſ. 1, 31. ſeyn „wie eine Eiche, deren Blätter verwelken, und wie ein Garten, dem kein Waſſer." — Über das אֲהָלִים vgl. Geſ. thes. s. v. Bäume, die der Herr gepflanzt, ſind ſolche, denen eine günſtige Localität ein beſonders fröhliches Wachsthum nnd Gedeihen gibt, vgl. Pſ. 104, 16.: „Geſättigt werden die Bäume des Herrn (von dem Regen den er ſendet), die Cedern des Libanon, die er gepflanzt." Das: „welche der Herr gepflanzt," entſpricht der Sache nach dem: am Strome, und an Waſſern, des vorherg. und folg. Gliedes. Schon die Vergleichung mit den Ahalim an ſich dient zur Ausführung des: „wie fein ſind." Denn die Ahalim, wegen ihrer Wohlgerüche ſehr geſchätzt, ſind wie die Cedern ein edler Baum, die Vergleichung wird aber durch das hinzugeſ.: welche der Herr gepflanzt, welches uns an die edelſten unter den edlen denken läßt, noch gehoben. Calv.: dicuntur arbores a deo plantatae, quae ob singularem praestantiam excedunt communem naturae modum.

V. 7. Von den Zelten Iſraels wendet ſich der Seher

zu Israel selbst. Er legt ihm in der ersten Vershälfte eine Fülle von Heil und Segen bei, und redet in der zweiten von dem kräftigen Emporwachsen des unter ihm zu errichtenden Königthums. Fließen wird Wasser aus seinen Eimern. Das דְּלָיָו ist der Dual mit dem Suff. Der Dual, welcher das in zwei Hälften gespaltene Ganze, das gepaart zusammenhängende bezeichnet, vgl. Ewald kl. Gr. § 362, steht hier wegen der Zusammengehörigkeit der zwei Eimer des Wasserträgers. Da der Dual bei solchen Wörtern auch da beibehalten wird, wo von einer Menge die Rede ist, so könnte man auch hier an eine Menge von Eimern denken. Nothwendig ist dieß aber nicht, vielmehr erscheint es als passender, daß das Volk, als Individuum personificirt, zwei Eimer trägt. Weß Eimer von Wasser überfließen, der muß dessen große Fülle haben. Das Wasser nehmen wir als bildliche Bezeichnung des Segens und Heiles, als welche es so oft vorkommt, vgl. z. B. Jes. 44, 3.: „denn gießen will ich Wasser auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, gießen meinen Geist auf deinen Saamen und Segen auf deine Sprößlinge," wo das Wasser gradezu als Segen erklärt und diesem die Ausgießung des Geistes als die vorzüglichste unter den Segnungen beigesellt wird. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung verstehen wir auch im zweiten Gliede unter den vielen Wassern die Segensfülle. זַרְעוֹ, Saame, nehmen wir als Bezeichnung der Nachkommenschaft. Daß auch diese in vielen Wassern — vgl. Jes. 44, 4.: und sie sprossen zwischen Grase, wie Weiden an Wasserbächen — weist darauf hin, daß die Segensfülle keine vorübergehende, sondern eine fortdauernde ist. Genau analog ist Jes. 65, 23.: „denn sie sind ein Geschlecht der Gesegneten des Herrn, und ihre Sprößlinge mit ihnen." Nach der gangbaren Erkl. soll durch das „es fließt Wasser aus seinen Eimern" eine zahlreiche Nachkommenschaft bezeichnet werden. So z. B. Gesenius in dem thes. s. v.

דלי: i. e. larga erit posteritas ejus, metaphora ab aqua de situla destillante ad semen virile translata. Jes. 48, 1. Dagegen aber spricht 1. die Vergleichung des vorigen Verses. Noch in dem letzten Worte deſſ. erscheint das Waſſer als Mittel des fröhlichen Gedeihens, als Bild des Segens und Heiles. 2. Das parallele Glied: „und ſein Saame iſt in vielen Waſſern," was nur mit dem äußerſten Zwange ebenfalls auf die zahlreiche Vermehrung bezogen werden kann, und nur ſo, daß man ganz abſieht von der Beziehung, in der von dem Waſſer ſowohl in dem erſten Gliede als auch in V. 6. geredet worden, wie z. B. Mark unter den vielen Waſſern zahlreiche und mächtige Völker verſteht: quod non tantum posteritatem instar aquarum sit emissurus et diffusurus, sed etiam posteritas illa tanta foret, ut inter numerosissimos et potentissimos populos suo merito haberetur. 3. Zahlreiche Nachkommenſchaft paßt auch nicht ſo gut zum zweiten Gliede wie Heil und Segen, welche ſich zum Erhabenerſeyn des Königes als Agag und zur Erhebung ſeines Reiches verhalten, wie das Allgemeine zum Beſonderen oder die Urſache zur Folge. 4. Das Waſſer als Bild des Segens iſt ſehr häufig; als Bezeichnung des semen virile ſteht es nie, auch nicht in Jeſ. 48, 1., wo vielmehr in den Worten: „die aus den Waſſern Judas ausgegangen" der Stammvater bildlich als Quelle bezeichnet wird, ſeine Nachkommen als der durch ſie gebildete Bach, vgl. Pſ. 68, 27.: „lobet den Herrn ihr aus Iſraels Quell." — Andere verſtehen beide Glieder buchſtäblich von dem Waſſerreichthum Iſraels. So erklärt Coccejus das erſte Glied ſo: cisternae et putei ipsis copiosam aquam praebebunt ad potandos greges, in dem zweiten nimmt er das זרע in der Bed. Ausſaat, und das „iſt in vielen Waſſern" ſoll heißen: tempestivis pluviis irrigabitur. Man vergleicht dann die St. Deut. 8, 7.: „denn der Herr dein Gott bringt dich in ein gutes Land, ein Land der Waſſerbäche, da Quellen und Brunnen ausgehen

im Thale und im Gebirge," und C. 11, 10. Auch nach unserer Auffassung ist der Wasserreichthum mit unter der Verkündung beschlossen. Der unter dem Bilde des Wassers dargestellte Segen mußte sich auch als Wasserspendung kundgeben. Daß diese unter den Segnungen eine vorzügliche Stelle einnimmt, erhellt eben daraus, daß das Wasser als Bild des Heiles gebraucht wird, erhellt auch aus den angef. St. des Deut., wo der Wasserreichthum als großes Heil verheißen wird. Daß man aber die Verkündung nicht direct und ausschließlich auf die Wasserspendung beziehen darf, erhellt aus dem bildlichen Gebrauche des Wassers in V. 6, aus der zweiten Vershälfte, die sich dann nicht passend anschließen will, aus der im Zusammenhange einer Weissagung, die sich so durchgängig im Allgemeinen hält, unpassenden Erwähnung einer so speciellen Segnung, zumahl einer solchen, die mit dem Ausgangspuncte derselben, dem Wunsche Balaks, Israel zu verderben, in keiner directen Beziehung steht. Endlich ist das זרע ישראל so stehend zur Bezeichnung seiner Nachkommenschaft, daß es schon deshalb hier nicht von Israels Aussaat verstanden werden kann.

In der zweiten Vershälfte ist das וְיָרֹם um so mehr der gewöhnlichen Bed. der Form gemäß als Optativ zu nehmen, da dieser die eigentliche Form für die Segensprechung ist. Der Wunsch schließt aber, da er im Geiste ausgesprochen wird, die Weissagung in sich, so daß man nicht grade nöthig hat, wegen des ירם auch das תִּנָּשֵׂא optativisch zu nehmen. Es scheint aber, daß das ירם absichtlich gewählt ist, zur Bezeichnung der Beziehung auf die Zukunft, und zur Unterscheidung von dem im Sinne des Präsens zu nehmenden יִזַּל. Durch das vorang. abgekürzte Futurum wird dann dem folg. gewöhnlichen die Bed. des Fut. gesichert. Das auf die Zukunft gehende: „erhabener sey als Agag sein König" schließt sich sehr passend an das unmittelbar vorhergehende: „und sein Saame ist in vielen Wassern"

an, welches das Fortdauernde des Heiles und Segens, im Gegensatze gegen die Beschränkung auf die gegenwärtige Generation bezeichnet, auf die sich, wie eben diese Worte zeigen, das erste Glied beziehen muß. Daß das Agag nicht als nomen propr. eines einzelnen Amalekitischen Königs, desjenigen, den Saul besiegte, zu nehmen sey, sondern als gemeinschaftlicher Name aller Amalekitischen Könige, ist schon in den Beitr. Th. 3 S. 306 ff. nachgewiesen worden. Eine individuelle Beziehung ist schon auf den nächsten Zusammenhang gesehen durchaus unpassend. Voranging die allgemeinste Bezeichnung des Heiles, dessen sich Israel erfreut. Wie sollte nun in der Darlegung der daraus fließenden Stärke der Verf., ohne irgend Allgemeines vorangeschickt zu haben, sich sogleich zur Hervorhebung einer ganz speciellen historischen Thatsache wenden? Etwas anderes wäre es noch, wenn diese Thatsache dasjenige Volk beträfe, dessen König sich über Israel zu erheben trachtete, und dessen stolze Einbildungen Bileams Weissagungen niederzuschmettern zunächst bestimmt sind, die Moabiter. Da wäre die Hervorhebung eines so speciellen Zuges noch einigermaßen denkbar, obgleich auch dann noch unvorbereitet. Ferner, da in Bezug auf die Sieger, Israel, nicht etwa von einem königlichen Individuum die Rede ist, sondern ganz allgemein von seinem Könige, dem unter ihm zu errichtenden Königthum, so läßt sich noch viel weniger denken, daß in Bezug auf die zu Besiegenden der Name eines einzelnen Königes genannt werde. Aber auch, wenn wir auf den weiteren Context sehen, erscheint eine solche Beziehung als unpassend. Die Haltung der Weissagungen Bileams ist durchaus ideell. Nirgends wird in ihnen eine einzelne Person genannt, oder auch nur bezeichnet. Alles, was von dem Verhältniß Israels zu den Nachbarvölkern gesagt wird, geht nicht auf vereinzelte historische Thatsachen, sondern befaßt eine fortlaufende Reihe geschichtlicher Erfüllungen unter sich. Was speciell Amo-

lek betrifft, so wird in der letzten Weissagung, welche die Spitze bildet, weit bestimmter und individueller ist als alle übrigen, in V. 20. nur der Untergang verkündet, der Amalek durch Israel treffen soll, ohne alle näheren Beziehungen auf die historischen Umstände, unter denen derselbe erfolgte. Offenbar bildet unsere Stelle zu jener letzten Weissagung nur den Übergang. Sie bildet das Mittelglied, durch welches die drei ersten Weissagungen mit der vierten verbunden werden. Der Unterschied ist der, daß in den drei ersten Weissagungen die Idee, Israels Superiorität über die Heidenwelt, über alle seine Feinde, an sich dargelegt wird, in der vierten in individueller Anwendung auf die einzelnen feindlichen Völker, von denen Israel umgeben war. Diese umfassendere specielle Anwendung wird hier durch die Nennung desjenigen Volkes vorbereitet, welches in der Umgebung Israels das mächtigste war. Sofort aber kehrt die Verkündung, eben weil es sich hier nur um eine Vorbereitung handelt, wieder zum Allgemeinen zurück. Wie sollte nun aber hier in der Vorbereitung, hier wo die Amalekiter nur im Vorübergehen als Repräsentanten der mächtigen Feinde Israels berührt werden, eine größere Bestimmtheit herrschen, als in der letzten Weissagung, in der sich der Seher ex professo mit dem Verhältnisse Israels zu den einzelnen Feinden beschäftigt. Und was noch mehr ist, wie sollte hier von Amalek unendlich Bestimmteres ausgesagt werden, als was in jener letzten, der individuellen Anwendung eigens gewidmeten Weissagung, von demjenigen Volke vorkommt, mit dem es Bileam, wie schon die Worte in V. 11. sagen: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke" zunächst und vorzugsweise zu thun hatte, den Moabitern, von denen nur im Allgemeinen ausgesagt wird, daß das Israelitische Königthum ihnen Verderben bringen werde. Dazu kommt noch, daß die Annahme, Agag *sey nom. dign.* aller Amalekitischen Könige, eine Reihe von

Analogien für ſich hat, welche in den Beiträgen angeführt ſind — Pharao bei den Ägyptern, Abimelech bei den Philiſtern, Melchiſedek oder Adonizedek bei den Jebuſitern, Jabin bei den Königen von Hazor u. ſ. w. —, Namen, denen ſich das Agag um ſo mehr anreiht, da es, wie ſie, appellativiſche Bedeutung hat, und zwar eine ſolche, die für den Amalekitiſchen König ſehr paſſend iſt, Agag, nach dem Arabiſchen: der Feurige. Auch das wurde in den Beitr. ſchon bemerkt, daß in 1. Sam. 15 abſichtlich nicht der Eigenname des von Saul beſiegten Amalekitiſchen Königes, den wir gar nicht kennen, geſetzt wird, ſondern ſein Titel. Der Bericht über die Erfüllung ſoll ſich ſo wenig als möglich von der Weiſſagung entfernen. Zur Beſtätigung dieſer Annahme dient die dort nachgewieſene durchgängige Abhängigkeit der Relation in 1. Sam. 15 von dem Pent.

Das alſo ſteht feſt: die Worte: erhabener ſey als Agag ſein König, verkünden nur den Sieg des Iſraelitiſchen Königthums über das Amalekitiſche, Iſraels, das erſt nach Ausbildung des Königthums in ſeiner Mitte zu ſeiner vollen Kraft gelangen wird, über die Amalekiter. Während aber alſo aus der Nennung des Agag kein Beweis entnommen werden kann für die ſpäte Abfaſſung unſerer Weiſſagungen, liefert uns was hier von den Amalekitern geſagt wird, einen Beweis für ihre Abfaſſung in dem Moſaiſchen Zeitalter. Der Grund, daß hier, bei dem erſten Anſatze zur Individualiſirung der Verkündung des Sieges Iſraels über ſeine Feinde, die Amalekiter genannt werden, und nur ſie, kann nur der ſeyn, daß zur Zeit des Redenden die Amalekiter unter allen Iſrael feindlichen Völkern die mächtigſten waren, ſo daß in der Erhabenheit über ſie zugleich die Erhabenheit über alle anderen ausgeſagt war, wie dies ſchon Calvin erkannte, nach dem der Prophet die Amal. nannte: quia tunc celeberrimae erant eorum opes, und ebenſo Clericus, welcher bemerkt: oportuisse Hamaleki-

tarum res eo tempore floruisse, quandoquidem quasi eximium quid Israelitarum rex major Hamalekitarum rege futurus dicitur. Kam es nur darauf an, ohne Rückſicht auf dieſen Grund irgend ein einzelnes aus der Mitte der Iſrael feindlichen Völker herauszugreifen, ſo würde der Seher vielmehr Moab genannt haben. Daß nur dieſer Grund die Nennung verurſachte, dafür ſpricht auch die Bezeichnung Amaleks durch רֵאשִׁית גּוֹיִם in V. 20, der Anfang der Heidenvölker, ſ. v. a. das mächtigſte derſelben. In der Moſaiſchen Zeit nun waren die Amalekiter wirklich unter den Feinden Iſraels die mächtigſten und ſtreitbarſten. Dieß erhellt aus der einfachen Thatſache, daß ſie nach Ex. 17 Iſrael ohne Bedenken in offner Schlacht angriffen, ſobald es in die Nähe ihrer Wohnſitze kam, während die Edomiter ſich darauf beſchränkten, ihre von Natur ſehr feſte Weſtgränze zu beſetzen, und es im Gefühle ihrer Schwäche nicht wagten, den Zug der Iſraeliten längs ihrer ſchwachen Oſtgränze zu hindern, und während der König Moabs, ungeachtet der Verbündung mit den Midianitern, ſich nicht für ſtark genug hält zum Kampfe gegen Iſrael, und im Bewußtſeyn ſeiner Ohnmacht Bileam zu Hülfe ruft, vgl. die Botſchaft Balaks an Bileam in C. 22, 6. In der ſpätern Zeit aber nahmen die Amalekiter keine ſo bedeutende Stellung ein. Als räuberiſches Geſindel machten ſie Iſrael viel zu ſchaffen, aber nie wagten ſie in offner Feldſchlacht wider Iſrael zu ſtreiten, wie dieß in Ex. 17 ſogar mit geraume Zeit zweifelhaftem Erfolge geſchieht, vgl. V. 11. 12. Wie leicht beſiegt Saul die Amalekiter! Schon in ſeiner, und noch mehr in Davids Zeit wäre mit dem: „erhabener ſey als Agag ſein König" gar nicht viel geſagt, darin gar keine Bürgſchaft des Sieges über die Welt überhaupt gegeben geweſen.

Daß das Königthum unter Iſrael dem Seher ein zukünftiges iſt, erhellt ſchon hier aus dem: „erhabener ſey" und aus

der vorhergehenden Erwähnung der Nachkommenschaft, und wird in V. 17 ausdrücklich gesagt. Den Grund, weshalb hier auf das Königthum hingewiesen wird, hat Calvin schon richtig erkannt: Etsi autem longo post tempore in Israele nemo regnavit, non absurdum est tamen regis et regni nomine publicum statum designari: praesertim *quia deus solidam gratiae suae perfectionem in tempus usque regni distulerat.* Erst unter den Königen und durch ihre Vermittelung sollte sich die Israel inwohnende Kraft vollkommen entwickeln. Die hier stattfindende Beziehung auf die Errichtung des Königthums unter Israel erhebt sich auf dem Grunde der Verheißungen an die Patriarchen, in denen dieselbe schon als nothwendig in dem Entwickelungsgange des Volkes liegend bezeichnet wird, vgl. z. B. Gen. 17, 6. 35, 11. Die natürlichen Grundlagen, welche das Vorhersehen der Errichtung des Königthums in Israel hatte, wurden schon in Th. 3 der Beitr. S. 204. 5 dargelegt. Wie thöricht es ist, wenn man wegen dieser Beziehung auf das Königthum die Weissagungen Bileams in die Zeit der Könige verlegen will, läßt sich sogar durch Thatsachen zeigen, welche von einem andern Gebiete, als dem der eigentlichen Weissagung entlehnt sind. Um aus der großen Fülle derselben nur eine anzuführen, Schiller sagte im J. 1794: „die französische Republik wird eben so schnell aufhören, als sie entstanden ist; die republikanische Verfassung wird in eine Art Anarchie übergehen, und früher oder später wird ein geistvoller, kräftiger Mann erscheinen, er mag kommen, woher er will, der sich nicht nur zum Herrn von Frankreich, sondern auch von einem Theile Europas machen wird" (vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 597). Messen wir aber diese Weissagungen mit ihrem eignen Maaße, wie kann man meinen, die Beziehung auf das Königthum nöthige zur Annahme eines vaticinii post eventum, da die Erwähnung der Schiffe, welche von Kittim kommen und Assur

und Eber bedrängen, jeder solcher Erklärung spottet? Muß man hier dem Seher ein wirkliches Erkennen des Zukünftigen zugestehen, so darf man sich gewiß nicht sträuben, dieß auch in Bezug auf die Errichtung des Königthums zu thun, da hier die Vorherverkündung weit mehr eine natürliche Grundlage hatte.

In den letzten Worten substituirt das Targum von Jerusalem dem: sein Reich, das Reich des Messias. Der Sache nach mit vollem Rechte. Denn so wie Israel nach Bileams Verkündung erst durch die Errichtung des Königthums zur vollen Realisirung seiner Idee gelangte, so sollte das Königthum seine volle Bestimmung erst mit der Erscheinung des Messias erreichen, erst in ihm sollte Israels König wahrhaft erhabner werden als Agag, der Repräsentant der feindlichen Weltmacht, und sein Reich sich erheben. Dieß sprach ahnend schon Jakob aus in Gen. 49, 10., und zu voller Klarheit wurde es durch die Propheten erhoben.

V. 8. Die Worte: „Gott führet ihn aus Ägypten, seine Rüstigkeit ist gleich der des Büffels" werden aus C. 23, 22. wiederholt, und daran dann in der zweiten Vershälfte eine weitere Ausführung geknüpft, gezeigt wie sich Gottes Führung und Israels daraus hervorgehende rüstige Kraft in den Siegen bewährt, die es über seine Feinde davon trägt, womit zugleich dem Balak zugerufen wird, daß er innehalten soll auf dem gefährlichen Wege, den er betreten. Das Suff in חִצָּיו beziehen mehrere auf Israel (Jonathan: sagittas plagae vindictae suae mittet in eos. LXX: καὶ ταῖς βολίσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει, Vulg. et perforabunt sagittis), andere beziehen es auf die Feinde: und seine Pfeile wird er durchbohren. Die erstere Erklärung ist sprachlich durchaus zulässig. Das חציו, seinen Pfeilen nach, f. mit seinen Pfeilen, gehört in die Categorie der Accusative, von denen Ewald kl. Gr. § 512 sagt: „ein Begriff wird durch freie Unterordnung eines Nomen bloß seinem Inhalte

und Weſen nach beſchrieben und erklärt, ſo daß alſo beides nicht wie Urſache und Wirkung ſich verhält, ſondern wie Allgemeines und Beſonderes.“ Für dieſe Erkl. ſpricht, daß in dem ganzen V. von Iſrael im Singular die Rede iſt, von den Feinden im Plural, dann, daß nach der Analogie des vorhergehenden יֹאכַל und יְגָרֵם wahrſcheinlich iſt, daß auch das יְמֹחֵץ ſich auf die Feinde bezieht, in Bezug auf die auch das מחץ ſehr oft vorkommt, während in Bezug auf die Waffen nie. Das Zermalmen oder Zerſchmettern der Pfeile wäre auch unpaſſend. Geſenius in dem thes. S. 783, iſt mit beiden Erkl. nicht recht zufrieden, ihnen vorwerfend, daß ſie einen matten Sinn geben. Er iſt geneigt mit J. D. Michaelis anzunehmen, daß das חצים hier Lenden heiße, oder auch dem חצין das חלצין zu ſubſtituiren. Allein zu ſolchen gewaltſamen Annahmen hat man durchaus keine Berechtigung. Die ſcheinbare Mattigkeit fällt weg, wenn bedacht wird, daß das יאכל und יגרם, der kühne und bildliche Ausdruck, einer Erklärung bedurfte, welcher ihn auf ſeinen ſachlichen Gehalt, die kriegeriſche und ſiegende Kraft zurückführte, und die misverſtändliche Beziehung auf rohe Barbarei abwehrte. — Die Weglaſſung des Objectes bei ימחץ iſt nicht ohne Nachdruck.

V. 9. Daß die erſte Vershälfte auf Gen. 49, 9. beruht, bemerkten wir ſchon zu 23, 24. Im vor.: wie Iſraels furchtbare Kraft ihm im Kampfe den Sieg verleiht, hier: wie ſie nach beendigtem Kampfe ſeinen Feinden alſo imponirt, daß ſie ſeinen Frieden nicht zu ſtören wagen. Wie ſich der Inhalt des vor. V. unter David bewährte, ſo fand unſere Verkündung unter Salomo eine Erfüllung. Der Schluß kehrt nicht bloß materiell zum Anfange zurück, indem hier wie dort der Gedanke, daß auf Iſrael die Fülle des göttlichen Segens ruhe, in ſeiner ganzen Allgemeinheit ausgedrückt wird, ſondern auch formell, indem hier wie dort die Anrede an Iſrael gerichtet

iſt, während in der Mitte von Iſrael geredet wird. Der Ausſpruch ruht auf Gen. 27, 29. vgl. auch Gen. 12, 3. Die Verbindung des Subj. im Plural mit dem Prädicat im Singular erklärt ſich daraus, daß die Geſegneten und Verfluchten in eine Einheit zuſammengefaßt werden — ſie ſind geſegnet und verflucht wie ein Mann. In Bezug auf den Gedanken bemerkt Calvin: haec loquendi formula significat, ea lege electos a deo fuisse Israelitas, ut sibi impensum referat, quidquid illis vel injuriae illatum, vel beneficii collatum fuerit. —— Hinc autem docemur quaecunque locantur ecclesiae officia, locari apud ipsum deum, qui fidelis erit remunerator: et simul non posse laedi fideles, quin ultionem suscipiat: sicuti dicit: qui tangit vos, tangit pupillam oculi mei. So wie der Haß, aus dem der Fluch gegen Iſrael hervorwächſt, als ein in ihm gegen Gott gerichteter zu denken iſt, wie noch jetzt die Feinde der Kirche zugleich Feinde Gottes ſind, ſo iſt auch die Liebe gegen Iſrael, welche den Segen hervortreibt, als Folge der Befreundung mit dem Iſraelitiſchen Princip, eines Zuges zu dem Gotte Iſraels zu betrachten, wie ſie ſich als ſolche gleich bei Bileam darſtellt. So die Sache aufgefaßt, erſcheinen Segen und Fluch als vollkommen motivirt.

Cap. 24, V. 10—14.

Balak, von Zorn ergriffen, gebietet Bileam eilig zu fliehen, damit er ſich nicht an ihm vergreife. Dieſer vertheidigt ſich erſt gegen ihn, dann erklärt er ſich bereit ſeiner Weiſung zu folgen: vorher aber müſſe er ihm noch Warnung und Rath ertheilen, verkündend was Iſrael ſeinem Volke thun werde, wenn es in ſeiner Feindſchaft beharre.

V. 10. Da entbrannte der Zorn Balaks gegen Bileam

und er schlug seine Hände zusammen. Und Balak sprach zu Bileam: meine Feinde zu verfluchen berief ich dich und siehe, nur gesegnet hast du diese drei Mahle. V. 11. Und nun fliehe dir an deinen Ort; ich sprach: ich will dich ehren, und siehe Jehovah hat dir die Ehre entrissen. V. 12. Und Bileam sprach zu Balak: habe ich nicht schon deinen Boten, die du gesandt zu mir, gesagt: V. 13. Wenn Balak mir gibt sein Haus voll Silber und Gold, so kann ich nicht übertreten den Befehl des Herrn, daß ich thue Gutes oder Böses nach meinem Willen: was Jehovah reden wird, das werde ich reden. V. 14. Und nun, siehe ich gehe zu meinem Volke. Wohlan: ich will, dir zum Rathe, verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke am Ende der Tage.

V. 10. Der Commentar zu dem: er klatschte in die Hände, was schon von Calvin ganz richtig gefaßt wurde (contumeliose Balaam, cui antehac blanditus fuerat, rejicit et exturbat e suo conspectu) ist das: fliehe dir, in V. 11. Im Allgemeinen als Äußerung des Zornes (vgl. z. B. Ges. thes. p. 966) kommt das Händeklatschen weder bei den Hebräern, noch bei irgend einem andern Volke vor. Parallel ist das: „er (Gott) klatscht wider sie (die Gottlosen) in seine Hände" in Hiob 27, 23. Vorhergeht: „vor seiner Hand muß er fliehen," es folgt: „er zischt ihn hinweg von seinem Orte."

V. 11. Das „fliehe dir" umschreibt Philo: φεῦγε δὴ ταῦτον, ὀξὺ πάθος ἐστὶ θύμος· μήτι καὶ νεώτερον ἐργάσασθαι βιασθῶ. In dem: Jehovah hat dir die Ehre geraubt, bricht der Unglaube gewaltsam hervor, der im Heidenthume immer im Hintergrunde verborgen ist: Jehovah, der dir, dem Thoren, schwerlich einen Ersatz für deinen Verlust gewähren wird.

V. 14. Das יָעַץ wird hier von den meisten Ausl. in der Bed. verkündigen genommen. Allein diese Bed. ist ohne Rechtfertigung. Gesenius beruft sich für sie außer uns. St.

nur auf Jeſ. 41, 28; allein die gewöhnliche Bed. rathen iſt dort ganz paſſend: „ich ſehe und da iſt keiner, und von allen, da iſt kein Rather" ſ. v. a. die Götzen laſſen die ihrigen ohne den Rath und den Troſt, den der Gott Iſraels den ſeinigen durch die Aufſchlüſſe über die Zukunft gewährt. Auch hier reicht man mit einer leichten Modification der gewöhnlichen Bed. aus, rathen = rathend verkündigen. So ſchon Coccej.: consulam tibi quod faciet. revera pertinebat ad bonum Balak, scire quid facturus esset populus Israel ipsius populo. nihil enim tentasset contra populum Isr. etc. Durch das: was dieſes Volk thun wird deinem Volke, wird das Thema dieſer letzten Rede als ein von dem der drei früheren differentes bezeichnet. Iſraels ſiegende Kraft im Verhältniß zu ſeinen Feinden, war zwar auch ſchon im vorhergehenden berührt, aber nur als einzelner Zug in dem Gemälde ſeiner Herrlichkeit. Was es ſpeciell Moab thun werde, davon war noch nicht die Rede geweſen. Calvin: interim tamen videmus, quid tumultuando profecerit Balak, nam qui hactenus audierat tantum populum benedici, cogitur audire quod tristius est, de populi sui ruina. — Das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wird von vielen erklärt: in der Folgezeit, in Zukunft, vgl. z. B. Geſenius thes. s. v., die richtige Erkl., der ſchon die LXX folgen, (hier ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, ſonſt gewöhnlich ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις) und die Chald. Paraphr., die es gewöhnlich durch בְּסוֹף יוֹמַיָּא wiedergeben, iſt die: am Ende der Tage. Dafür ſprechen folgende Gründe: 1. Das אחרית hat keine andere Bed. als die des Endes, und muß ſchon deshalb auch in dieſer Redensart ſo genommen werden. Für die Bedeutung Folgezeit, Zukunft beruft ſich Geſ. auf Jeſ. 46, 10. Allein dort bildet das אחרית den Gegenſatz des רֵאשִׁית, „verkündend vom Anfange das Ende," ſchon beim erſten Beginnen der geſchichtlichen Entwickelungen ihr letztes Ziel. Ebenſo verſchwindet auch die Bedeutung

posteritas, posteri bei näherer Betrachtung der dafür angef. St. Jerem. 31, 17: „Und es ist Hoffnung deiner Acharith, spricht der Herr," wird von Michaelis erklärt: spes extremo tui, habes spem certam finis boni, und zum Erweise der Richtigkeit dieser Erkl. reicht schon die Parallelstelle C. 29, 19. hin: „denn ich kenne meine Gedanken, spricht der Herr, Gedanken des Friedens und nicht zum Bösen, euch zu geben Ende und Hoffnung." Aus dieser St. erklärt sich auch Ps. 109, 13.: „es sey sein Ende zur Vernichtung." In Am. 9, 1. wird das: „ihre Acharit will ich mit dem Schwerte tödten" erklärt durch das: „nicht entfliehen wird ihnen ein Flüchtling, und nicht entrinnen ein Entronnener," ihr Ende = ihr Letztes. Von dem Ende, dem letzten Reste, ist auch das אחרית in C. 4, 2. zu erklären. 2. Nur wenn das באחרית הימים heißt: am Ende der Tage, erklärt sich die Thatsache, daß es nie bei Ereignissen steht, über welche hinaus noch weiteres in derselben Stelle verkündet wird, immer nur von solchem, das am Ende der Entwickelung liegt, welche der Redende überschaut. 3. Die Bed.: in der Folgezeit, ist an mehreren St. nicht passend, vielmehr wird an ihnen die Bed. am Ende der Tage nothwendig erfordert. So in Deut. 4, 30: „in der Acharit der Tage, dann kehrest du zurück zum Herrn deinem Gotte, und höreſt seine Stimme." In die Folgezeit gehörte ja auch die lange Zeit des Abfalls und der Bestrafung, welche der Bekehrung und Begnadigung vorangehen soll. Es wird vielmehr darauf hingewiesen, daß die Rückkehr zum Herrn das Ende des ganzen Processes. So verstand schon Hoseas die Stelle, der sich auf sie in C. 3, 5. bezieht. Er hat neben dem באחרית הימים noch das אַחַר, darnach. In Ez. 38, 16.: „und du zieheſt gegen mein Volk Israel wie ein Gewölk zu bedecken die Erde, in der Acharit der Tage wird's geschehen" wäre das: in der Folgezeit, matt u. müßig. Das Stück handelt von der *letzten* furchtbaren Unternehmung der Weltmacht

gegen das Reich Gottes. 4. Daß hier das: „in der Acharit der Tage" nicht die Zukunft überhaupt, sondern die ferne Zukunft bezeichnet, zeigt das „nicht jetzt und nicht nahe" in V. 17. — Was auf den ersten Anblick für die Bed.: in der Folgezeit, zu sprechen scheint, wird durch eine doppelte Bemerkung beseitigt, zuerst daß das Ende nicht grade das überhaupt Letzte zu seyn braucht, sondern nur das Ende der Entwickelungen, welche der Redende grade überschaut, dann, daß es in der Willkühr des Redenden steht, welchen Umfang er dem Anfang, und welchen Umfang er dem Ende zutheilen will. So wird in Deut. 31, 29. dem Ende schon das Unglück zugetheilt, während ihm in Deut. 4, 30. erst die Buße angehört. — Von dem stehenden Character, den die Redensart bei den Propheten hat, der fast ausschließlichen Beziehung auf die allerletzten Entwickelungen des Reiches Gottes, findet sich im Pent. noch keine Spur. In Gen. 49, 2. wird zum „Ende der Tage" alles gerechnet, was in die Zeit nach Besitznahme des Landes fällt, hier gehören dem Ende der Tage die Siege Israels über die Nachbarvölker an. Der Sprachgebrauch der Propheten hat sich, wie die Vergleichung von Hos. 3, 5. zeigt, besonders auf Grund von Deut. 4, 30. entwickelt.

Die vierte Weissagung.

C. 24, 15—24.

Diese Weissagung unterscheidet sich von den vorhergehenden in doppelter Beziehung. Zuerst wird hier Israels Obermacht über seine Feinde, welche dort nur einen einzelnen Bestandtheil des Segens und Heiles überhaupt bildete, allerdings den ammeisten hervortretenden, der alleinige Gegenstand der Verkündung. Dann wird diese Idee hier nicht ferner, wie es dort

geschehen

geſchehen, mit alleiniger Ausnahme von V. 24, 7., welche St. als Vorbereitung auf unſere Weiſſagung zu betrachten iſt, in ihrer Allgemeinheit hingeſtellt, ſondern in concreter Anwendung auf die einzelnen Iſrael feindlichen Völker. Die erſte St. mußten unter dieſen die Moabiter einnehmen, weil ihr Verſuch Iſrael unter ſich zu zwingen, Bileams Verkündung der Obermacht Iſraels über ſeine Feinde zunächſt hervorrief. Bileam ſagt in der Ankündigung ſeiner Weiſſagung: „Wohlan, ich will dir verkünden, was dieſes Volk thun wird deinem Volke am Ende der Tage.“ Doch bleibt er bei den Moabitern nicht ſtehen, ſondern verkündet auch, wie ſich die Idee an andern Völkern realiſiren werde, die entweder ſchon in der Gegenwart Iſrael feindlich waren (dieſe werden vollſtändig aufgezählt), oder in Zukunft in ein feindliches Verhältniß zu ihm treten werden, (aus der Zahl dieſer wird nur ein beſonders hervorſtechendes genannt und auf ein anderes hingedeutet.) Deshalb aber, weil ſich die Ausführung nicht blos auf die Moabiter beſchränkt, darf man nicht etwa annehmen, daß das: „ich will dir verkünden, was dieſes Volk thun wird deinem Volke,“ blos als eine Bezeichnung des Inhaltes der Weiſſagung a potiori zu faſſen ſey. So gewiß, als die ganze Weiſſagung zunächſt für Balak, den Moabiterkönig beſtimmt iſt, ſo gewiß dient dasjenige, was von andern Völkern neben Moab geſagt wird, indirect demſelben Zwecke, dem die Verkündung des Schickſals der Moabiter, womit das Ganze eröffnet wird direct. Was über Iſraels Siege über die andern Völker ausgeſagt wird, verleiht demjenigen was ſich auf die Moabiter bezieht, Kraft und Nachdruck, indem es daſſelbe von ſeiner Zufälligkeit erlöſt, es nur als einzelne Manifeſtation eines allgemeinen und ewigen Geſetzes, und ſomit als unabänderlich erſcheinen läßt. Ein unſichtbarer Refrain: hüte dich alſo Moab, geht durch das Ganze hindurch.

Bileam leitet in V. 15. und 16. ſeine letzte Weiſſagung faſt

mit denſelben Worten ein, deren er ſich in der Einleitung zu der vorigen bedient hatte, hinweiſend auch hier auf die Würde ſeiner Perſon, welche ſeinen Ausſprüchen eine mehr als menſchliche Auctorität ſicherte, und das: ſtehe auf Balak und höre, merk' auf mich du Sohn Zippors, was er in C. 23, 18. geſprochen, zu ihrer nothwendigen Folge hatte. Die obgleich nur leichten Abweichungen von V. 3. und 4. reichen doch hin, dieſer Einleitung den Character einer ſtehenden Formel zu nehmen und die Worte als von neuem aus der Sache hervorgewachſen zu bezeichnen. Dann ſchildert er zuerſt, wie Iſraels ſiegende Kraft ſich an Moab bewähren werde. Durch den Geiſt in die ferne Zukunft entrückt, ſchaut er, wie ein Stern aus Jakob hervorgeht, ein Scepter aus Iſrael ſich erhebt, beides Symbol des Königthums, welches unter Iſrael erblühen ſollte, und wie dieſer Scepter Moab zerſchmettert und Verderben bringt über das unruhige, kampfgewohnte und kriegsluſtige Volk. Von Moab *) wendet ſich ſein Blick zu ſeinem ſüdlichen Nachbarn Edom, deſſen ſchon in ſeinem Stammvater präfigurirte Feindſchaft gegen Iſrael ſchon in der Gegenwart anfing nach unten Wurzel zu ſchlagen und nach oben Äſte und Zweige zu treiben. Edom wird unterjocht, während Iſrael zu Macht und Herrlichkeit gelangt. Denn das aus Jakob erſtehende Herrſcherthum erweiſt ſich zerſtörend gegen alles, was ihm feindlich entgegenſteht. Nach Edom ſchaut der Seher Amalek, das Zweigvolk Edoms, das ſich ſchon damals zu ſelbſtſtändiger Bedeutung und zu großer Macht erhoben, und bei dem der Haß gegen Iſrael, welcher den

*) Merkwürdig iſt, daß die Midianiter, die, wenn der Prophet ſie berückſichtigte, nach Moab genannt ſeyn würden, ganz ausgelaſſen werden. Dieß erklär' Ich aus den Verhältniſſen der Moſaiſchen Zeit, aus der damaligen Schwäche der Midianiter, welche ſie nur als Anner der Moabiter erſcheinen ließ, vgl. S. 32 ff. Weiſſagung und Geſchichte ſtimmen hier freundlich zuſammen und geben durch dieſe Übereinſtimmung ſich einander Zeugniß.

ganzen Stamm beseelte, eine frühzeitige Reife erhalten hatte: Amaleks, das jetzt alle anderen Feinde Israels an Macht überbietet, Ende ist trotz der glänzenden Gegenwart, Untergang. Auf Amalek folgt in natürlicher Ordnung, da die Feinde der Gegenwart billig denen der Zukunft vorangehen, als Repräsentant der Kananiter das unter ihren Völkerschaften dem Schauplatze der Begebenheiten, oder auch den zuletzt genannten Feinden Israels zunächst wohnende Bergvolk der Keniter: Mögen ihre Wohnsitze noch so unzugänglich seyn, doch wird Verwüstung sie treffen. Durch die leise Andeutung eines Unglückes Israels, wodurch der Lauf seiner Siege unterbrochen wird, angeknüpft an die Verkündung der Besiegung der Keniter, und dadurch als eine beiläufige bezeichnet (die Niederlage der Keniter wird fortdauern bis zur Wegführung des Urhebers derselben, Israels, in die Gefangenschaft durch Assur), wird die Verkündung eines neuen Sieges des Gottesreiches über seine Feinde vorbereitet. Bileam eröffnet dieselbe mit einem schmerzlichen Ausrufe über die furchtbare Größe der Katastrophe, welche über die Söhne seines eigenen Volkes hereinbrechen sollte, in Folge der Unbill, die sie an dem Volke Gottes verübt. Der ferne Westen wird von dem Gotte Israels bewaffnet wider den sündigen Osten: Schiffe aus der Gegend von Kittim kommen und bedrängen Assur, den Dränger Israels, bedrängen auch das Land jenseits des Euphrat, dessen herrschende Macht — dieß wird vorausgesetzt — in der Feindschaft gegen Israel in Assurs Fußtapfen getreten, und Untergang trifft auch diese Feinde der Zukunft, wie die der Gegenwart.

V. 15. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Es weissagt Bileam der Sohn Beors,
Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge.
V. 16. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede
Und der Kenner der Kunde des Höchsten;

Der das Gesicht des Allmächtigen sieht,
Niederfallend und geöffneter Augen.
V. 17. Ich sehe ihn aber nicht jetzt,
Ich schaue ihn aber nicht nahe:
Hervorgeht Stern aus Jakob
Und es erhebt sich Scepter aus Israel,
Und zerschmettert die Gebiete Moabs
Und verstöret alle Söhne des Getümmels.
V. 18. Und eingenommen wird Edom,
Und eingenommen Seir, seine Feinde,
Und Israel schaffet Macht.
V. 19. Und Herrscher wird aus Jakob kommen,
Und er vertilgt, wer übrig ist, aus der Stadt.
V. 20. Und er sah Amalek und hob an sein Gleichniß und sprach:
Der Anfang der Heiden ist Amalek,
Aber sein Ende ist Untergang.
V. 21. Und er sah die Keniter und hob an sein Gleichniß und sprach:
Dauerhaft ist deine Wohnung
Und gelegt auf einen Felsen ward dein Nest.
V. 22. Dennoch wird Kain zur Verwüstung,
Bis Assur dich gefangen wegführen wird.
V. 23. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Wehe, wer wird leben, weil Gott solches thut!
V. 24. Und Schiffe (kommen) von der Seite von Kittim,
Und bedrängen Assur und bedrängen Eber,
Und auch er gehet unter.

V. 17. Das Suff. in אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ beziehen mehrere auf denjenigen, von dem im folgenden die Rede ist, den Stern und Scepter, andere auf Israel, andere endlich meinen, es bezeichne das neutr. Diese letztere Erkl. ist von vornherein zu verwerfen. Dann würde vielmehr das femin. stehen, vgl. Ewald § 364, um so mehr, da die Beziehung auf das folg. כּוֹכָב und שֵׁבֶט so nahe lag. Schwerer ist es, zwischen den beiden andern Erklärungen zu entscheiden. Glücklicherweise ist aber auch diese Entscheidung nicht von Wichtigkeit. Denn auch wenn Israel der Gesehene ist, ist es Israel, wie es durch die Erscheinung des Sternes und Scepters zu der vollen Höhe seiner Bestimmung emporgehoben worden; das Folgende, als die nähere Beschreibung des Zustandes, in dem der Seher Israel er-

blickt, verherrlicht durch den Scepter und Stern, iſt dann eng mit dieſen erſten Worten zu verbinden. Alles, was für die Beziehung auf Iſrael geſagt werden kann, hat Verſchuir erſchöpft, dissert. de or. Bileam. Num. 24, 17—20, in den dissert. phil. exeg. Leovardiae 1773, p. 35: 1. Bileamus, quotiescunque oraculum protulit, ascendit in locum celsum ut populum Israeliticum ex eo intueri et contemplari posset, c. 22, 41. 23, 13. 14. Populus ergo Israeliticus ejus oculis obversabatur et eum digito quasi monstrabat. Sic quoque Amalekitas contemplabatur de his vaticinaturus c. 24, 20. et Kenaeos v. 21. — 2. In omnibus vaticiniis Bileami objectum, de quo loquitur est populus Israeliticus, c. 23, 7. 8. 9., ubi v. 9. dicit: e vertice rupium aspicio illum et e collibus intueor eum. Sic statim cum hic res non procederet ex Balaki voto, Bileamum duxit in alium locum celsum, ex quo videret eum, procul dubio populum Israeliticum, v. 13 et 14, rursus v. 28 et c. 24, 2. Praeterea objectum sermonis est populus Israeliticus v. 21—25, c. 24, 5—10, ergo et in nostro oraculo, si nihil obstat. 3. Eo magis, quod iisdem hisce verbis in eadem forma de populo Israelitico plus una vice usus fuerit, cap. 23, 9. אראנו, אשורנו, v. 13. תראנו etc. 4. Ipse Bileamus claris verbis objectum de quo dicturus erat et argumentum vaticinii designat c. 24, 14. his verbis: quid faciat populus hicce populo tuo sequente tempore. Allein dieſe Gründe, obgleich allerdings ſcheinbar, ſind doch nicht entſcheidend. 1. Die Stellen, in denen von einem Sehen Iſraels durch Bileam geredet wird, ſind deshalb nicht völlig analog, weil in ihnen von der Gegenwart die Rede iſt, hier dagegen von der Zukunft. 2. Auch bei der Beziehung auf den Stern und Scepter bleibt Iſrael gewiſſermaßen noch immer Object. Denn von Stern und Scepter *iſt inſofern* nur die Rede, als Iſrael dadurch ver-

herrlicht wird. Als ausschließliches directes Object aller Weissagungen Bileams kann Israel aber schon deshalb nicht betrachtet werden, da im unmittelbar folgenden der aus ihm hervorgehende Stern und Scepter erwähnt wird, so wie in V. 19. der Herrscher aus seiner Mitte. 3. Der Gebrauch desselben Modus derselben Verba in Bezug auf Israel kann als rein zufällig nicht in Betracht kommen. 4. Der in C. 24, 14. angekündigte Inhalt der Weissagung verbleibt derselben auch bei der Beziehung auf Stern und Scepter. Denn was der aus Israel hervorgehende Stern und Scepter, das that zugleich Israel selbst Moab. — Dagegen sprechen gegen die Beziehung auf Israel und für die Beziehung auf Stern und Scepter, auf welche beide gemeinschaftlich die Suff. um so leichter bezogen werden können, da sie dasselbe Subject bezeichnen, folgende Gründe. 1. Ein aufgehender Stern ist ein so natürlicher und passender Gegenstand der Anschauung, daß man geneigt seyn muß, das אראנו und אשורנו, wenn es irgend geht, auf ihn zu beziehen. Wie angemessen ist es, daß Bileam, da er diesen herrlichen Stern mit dem Auge des Geistes erblickt, von freudigem Erstaunen ergriffen, ehe er ihn ausdrücklich nennt, auf ihn hinweisend und gleichsam seine Hörer vergessend, das: ich sehe ihn! ausruft, dann ruhiger geworden, den Gesehenen näher bezeichnet. 2. Es findet sich keine Parallelst., in der die Suff. sich ohne weiteres auf Israel beziehen, ohne daß die Nennung desselben vorangegangen. Man vgl. nur C. 23, 9, wo die Suff. auf das vorherg. gehen, C. 23, 25. Freilich geht auch hier das: dieses Volk, voran. Doch bildet dieses für das Israel keinen vollkommnen Ersatz. 3. Der, welchen Bileam hier sieht, kann nicht füglich ein anderer seyn, als der, dessen herrliche Thaten im Folgenden geschildert werden. Denn das: es geht hervor u. s. w. ist die Beschreibung des Gesehenen. Da nun aber das *Folgende* wenigstens zunächst nicht von Israel, sondern von

dem Sterne aus Israel handelt, so ist es das natürlichste auf diesen auch die Suff. zu beziehen. 4. Der Gesehene wird hier ausdrücklich als zukünftig bezeichnet. Bezieht man die Suff. auf Israel, so muß man annehmen, daß diese Bezeichnung sich nicht auf die Existenz, sondern auf die Qualität bezieht, wie sie in dem: es geht hervor ein Stern u. s. w. angegeben wird. Diese Annahme aber hat etwas Gezwungenes. Nach einfacher Auffassung bezeichnen die Worte den Gesehenen selbst als zukünftig, und nicht blos seine Beschaffenheit. — Daß die beiden fut. אראנו und אשורנו hier die Gegenwart bezeichnen, würde kaum zu bemerken seyn, wenn nicht ältere Misverständnisse vorlägen, LXX δείξω αὐτῷ καὶ οὐχὶ νῦν, Aq.: ὄψομαι αὐτὸν καὶ οὐ νῦν, Luther: ich werde ihn sehen, ich werde ihn schauen, welche den Sinn völlig verdunkeln. — Man kann ohne Zwang kaum anders erklären, als: ich sehe ihn und nicht (sehe ich ihn) jetzt, ich schaue ihn und nicht (schaue ich ihn) nahe. Nicht jetzt sieht er ihn, denn er ist im Geiste aus der Gegenwart heraus in die Zukunft, an das Ende der Tage, vgl. das באחרית הימים in V. 14, entrückt und dort erblickt er ihn; nicht schaut er ihn nahe; denn große Fernen liegen zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen, der erst am Ende der Tage erscheinen soll. In dem ersten Gliede wird von dem Standpuncte der idealen Gegenwart auf die wirkliche zurückgesehen, in dem zweiten von dem Standpuncte der wirklichen Gegenwart auf die Zukunft hingewiesen.

Die nähere Beschreibung des Geschauten beginnt mit den Worten: „es geht hervor Stern aus Jakob.“ Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herrschergröße und des Herrscherglanzes, daß sich der Gebrauch dess. fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symboles erklärt sich der Glaube der alten Welt, daß die Geburt und die Thronbesteigung großer Könige durch das Erscheinen

von Sternen angekündigt werde. Justinus in B. 37, C. 2 ſagt von Mithridat: hujus futuram magnitudinem etiam coelestia portenta praedixerant. nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella Cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut coelum omne flagrare videretur. Von Auguſtus, der ſich ebenfalls einen Stern aneignete, ſagt Plinius h. n. B. 2, C. 23: interiore gaudio illum sibi natum seque in eo nasci interpretatus est. Vgl. auch Sueton, Jul. Caes. C. 78. Dio Cass. B. 45, S. 273. Das: „und es erhebt ſich Scepter aus Iſrael," ruht wie es ſcheint auf Gen. 49, 10.: „nicht weichen wird Scepter von Judah und Geſetzgeber aus mitten ſeiner Füße," wo das Scepter, das Inſigne der Herrſchaft, ebenſo wie hier dieſe ſelbſt bezeichnet. Der ſachliche Gehalt der beiden bildlichen Bezeichnungen, die ſich nicht anders zu einander verhalten, wie das Jakob und Iſrael, wird in V. 19. kurz in den Worten angegeben: „und herrſchen wird man aus Jakob," ſo wie das „und er vertilget die Übrigen aus der Stadt" dort ganz dem: „er zerſchmettert die Gebiete Moabs und verſtört alle Söhne des Getümmels" entſpricht, nur daß es kürzer gefaßt und von der individuellen Beziehung entkleidet iſt.

Unter den Wirkungen, welche der aus Jakob hervorgehende Stern und das aus Iſrael ſich erhebende Scepter hervorbringen werden, mit deren Erſcheinen das Volk erſt ſeine Beſtimmung erreicht (Calvin: felicitatem populi locat in regno, unde colligimus, statum ejus non aliter fuisse perfectum, quam ubi per manum regis gubernari coepit), hebt der Seher, ſeinem beſchränkten und ſpeciellen Zwecke gemäß, den er ſelbſt in den Worten ausſpricht: „ich will dir verkünden, was dieſes Volk thun wird deinem Volke," nur eine einzige hervor, die ſiegreiche Kraft und die zerſtörende Gewalt, die ſie im Verhältniß zu den Feinden Iſraels, zunächſt zu denen, auf die es hier

beſonders ankam, den Moabitern gewähren werden. Das מָחַץ und das קָרְקַר beziehen ſich formell nur auf das Scepter; denn nur zu dieſem, nicht zu dem Sterne paßt das zerſchlagen und zerſtören, vgl. das: „du wirſt ſie zerſchmettern mit eiſernem Scepter“ in Pſ. 2, 9. Der Sache nach aber beziehen ſie ſich auf beides; denn durch das doppelte Bild des Sternes und des Scepters wird dieſelbe Sache bezeichnet, wie dieß auch daraus erhellt, daß nur in Bezug auf das Scepter die von ihm ausgehenden Wirkungen angegeben werden, der Stern, wenn man ihn von dem Scepter iſolirt, ohne Bezeichnung einer von ihm ausgehenden, in Beziehung auf den vorliegenden Zweck ſtehenden Wirkung und alſo müßig daſtehen würde, was nicht angeht. Daß man bei dem שֵׁבֶט wegen des ihm beigelegten Zerſchmetterns und Zerſtörens nicht etwa die Bed. Scepter gegen die Bed. Stab zu vertauſchen brauche, wodurch der Zuſammenhang mit dem Sterne hier, mit der Herrſchaft in V. 19, und mit Gen. 49, 10. aufgehoben würde, erkannte ſchon Mieg hi sceptrum, alii baculum. Prius retinebimus et habebimus utrumque. Namque sceptra priscorum virgae fuerunt. Et quaecunque sceptra, quia summae et armatae potestatis indicia, virgae diei possunt, facinorosorum et inimicorum respectu. Das königliche Scepter hatte eine ſymboliſche Doppelnatur, auf der einen Seite wies es hin auf den Stab des Hirten, auf der andern auf den Stock des Zuchtmeiſters. Die letztere Seite kommt hier in Betracht.

Das פַּאֲתֵי iſt der Dual von פֵּאָה Ecke, Seite, vgl. Ex. 26, 18. u. 20. 36, 23. 25., wo von der פְּאַת צָפוֹן und der פְּאַת נֶגְבָּה תֵּימָנָה, der nördlichen und ſüdlichen Seite der Stiftshütte, Num. 35, 5., wo von der פֵּאָה gegen Oſten, der פֵּאָה gegen Süden, der פֵּאָה gegen Weſten und der פֵּאָה gegen Norden, Ex. 25, 26., wo von den vier פֵּאוֹת oder Ecken der vier Füße des Schaubrottiſches geredet wird. Das Zerſchmettern

der Seiten oder Ecken Moabs bezeichnet die Zerschmetterung seines Gebietes, nach seinen Bewohnern, in seinem ganzen Umfange. Verschuir: percutere terminos regionis idem valet ac totam regionem qua late patet terminis suis inclusam. Vgl. Neh. 9, 22: Und du gabst ihnen Reiche und Völker und vertheiltest sie לפאה, Michaelis: distribuisti eos per omnes Cananaeae angulos. Der Gebrauch des Duals erklärt sich daraus, daß immer zwei entgegengesetzte Seiten ein natürliches Paar bilden. Man darf nicht etwa erklären: die zwei Seiten, sondern der Dual vertritt hier die Stelle des Plurals; es werden alle Seiten gemeint, vgl. Ewald kl. Gr. § 362.

Das פאה kommt, abgesehen von der Stelle Neh. 9, 22., welche wegen der Unselbstständigkeit der Sprache in den nachexilischen Büchern nicht in Betracht kommen kann, in der Prosa nur im Pentateuch und dem Buche Josua vor, außerdem nur in der alterthümliche Worte liebenden Poesie, und auch dort nur selten, eigentlich nur Am. 3, 12., da der Abschnitt Ez. C. 40 ff., in dem es mehrfach sich findet, in starker Abhängigkeit vom Pent. steht, und da die St. Jerem. 48, 45. nur als Wiederholung der unsrigen zu betrachten ist, — was um so weniger zufällig seyn kann, je öfter das Wort im Pent. sich findet, und je häufiger in den spätern Büchern die Sache vorkommt, welche es bezeichnet.

Die Bed. des קרקר zerstören ist, wenn auch die Ableitung zweifelhaft bleibt, jedenfalls gesichert durch das parallele מחץ, das folgende: Edom wird besessen, und: er vertilgt, wer übrig ist aus der Stadt, und durch Jes. 22, 5., wo diese Bed. allein paßt. Nach Analogie des שֵׁרֵשׁ, עֵרֵף, זֵנֵב, רֵשֵׁן, גֵּרֵם, עֵקֵר, ist es wahrscheinlich denomin. von קִיר Mauer, und bedeutet ursprünglich entmauern. Mit Berufung auf Jerem. 48, 45., wo es in der Wiederaufnahme unserer Weissagung heißt: „Feuer geht aus von Hesbon und Flamme aus der Mitte Sihons,

וְתֹאכַל פְּאַת מוֹאָב וְקָרְקַר בְּנֵי שָׁאוֹן, und verzehrt die Ecke Moabs und den Scheitel der Söhne des Getümmels," wollen mehrere hier dem קרקר das קרקר substituiren. Allein dieser Versuch beruht auf Unkenntniß der Weise des Jeremias, der es durchweg liebt, ähnlich lautende oder ähnlich geschriebene Wörter denen seines Originales zu substituiren, vgl. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex p. XIV, speciell über die Lesart קרקר dens. p. 43, wo auch die Behauptung zurückgewiesen wird, daß Jeremias nicht aus dem Buche Numeri, sondern anderswoher geschöpft habe.

In Bezug auf die בְּנֵי שֵׁת, welche als Object der Zerstörung des Scepters bezeichnet werden, irrten viele ältere Ausl. ganz vom Richtigen ab, indem sie nach dem Vorgange des Onkelos (omnes filios hominis) das שת als nom. propr. und Bezeichnung des Sohnes Adams nahmen. So z. B. Bonfr.: melius meo judicio nomine filiorum Seth intelligas omnes omnino homines, qui omnes quotquot a diluvio extiterunt a Seth Adami filio fuerunt oriundi. Dagegen bemerkte schon Mark, man sehe nicht ein, wie der Verf. dazu komme, die Menschen statt nach ihrem ersten Stammvater Adam oder nach ihrem zweiten Noah, nach dem in der Mitte stehenden Seth zu benennen, das omnes omnino homines passe nicht in der Mitte zwischen Moab und Edom, nach der Analogie von Jakob und Israel, Edom und Seir müssen die בני שת identisch seyn mit Moab. Das Verdienst, die richtige Erklärung tüchtig begründet zu haben, gebührt Verschuir, vgl. S. 17 der angeführten Abhandl. Nach ihm ist das שת contrahirt aus שְׁאֵת, welches noch in Thren. 3, 47. im Parall. mit שֶׁבֶר, Zerbrechung, vorkommt, abzuleiten von שָׁאָה und gleichbedeutend mit שְׁאוֹן, Getümmel: designantur tumultuosi, irrequieti, quorum consuetudo est continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit

in Moabitas, Ammonitas, Idumaeos aliosque populos vicinos (er wird hier aber nur den Moabitern beigelegt), Israelitis semper molestos. Beſtätigung erhält dieſe Erkl. dadurch, daß Jeremias in C. 48, 45., wo er unſere St. nachahmt, im Parall. mit Moab ſtatt des Bne Schet, בְּנֵי שְׁאוֹן ſetzt. Dann auch durch die Anſpielung auf unſere St. in Am. 2, 2.: „Und ich ſende Feuer auf Moab und es verzehret die Palläſte von Kerioth. Und Moab kommt um im Getümmel מוֹאָב בְּשְׁאוֹן מֵת, im Kriegsgeſchrei, im Poſaunenſchall.“ Verſchuir: ipsi illi, qui dicuntur filii tumultus, per talem etiam interirent tumultum, eadem voce designatum, vgl. die Bemerkungen über das Verhältniß dieſer St. zu der unſrigen in Th. 2 der Beitr. S. 85.

Noch haben wir die Frage zu beantworten, ob durch den Stern und Scepter, der Moab zerſchmettern und die Söhne des Getümmels verſtören ſoll, hier ein einzelner Iſraelitiſcher König zu verſtehen ſey, namentlich David, an den nach dem Vorgange von Grotius (David designatur, illustris inter reges, qui Moabitas partim interfecit, partim sibi subjecit 2. Sam. 8, 2. cf. Ps. 60, 8. et 108, 9.) die meiſten neueren Ausleger denken, und dann aus unſerer St. den Schluß ziehen, daß die Weiſſagungen Bileams jedenfalls nicht vor David abgefaßt ſeyn können, oder eine ideale Perſon, das perſonificirte Iſraelitiſche Königthum. Für dieſe letztere Auffaſſung ſprechen folgende Gründe. 1. Die Beziehung auf einen einzelnen Iſraelitiſchen König iſt gegen die Analogie der übrigen Weiſſagungen des Pent. Eine einzelne Perſon, namentlich ein einzelner König der Zukunft wird in ihnen nirgends bezeichnet, mit Ausnahme des Meſſias, deſſen Ankündigung aber von der eines David weſentlich verſchieden iſt. Dagegen wird das Aufkommen des Königthums unter Iſrael ſchon in *den Verheißungen* an die Patriarchen angekündigt. Nur auf

dieſes kann ſich das: „es geht hervor Stern aus Jakob und es erhebt ſich Scepter aus Iſrael“ nach Analogie von Gen. 17, 6.: „Könige werden von dir ausgehen,“ V. 16.: „Und ſie wird zu Nationen, Könige der Völker werden von ihr ſeyn,“ 35, 11.: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen,“ beziehen. 2. Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie der Weiſſagungen Bileams gegen ſich, welche nirgends ſich auf ein einzelnes Individuum beziehen. 3. Das שבט führt ſchon an und für ſich nicht auf ein Individuum, da es nicht einen Herrſcher, ſondern die Herrſchaft im Allg. bezeichnet, und gegen die Beziehung auf ein Individuum ſpricht noch ſpeciell die Vergleichung der Grundſtelle Gen. 49, 10.: „nicht weichen wird Scepter von Judah und Geſetzgeber aus mitten ſeiner Füße,“ in welcher Judah, und in ihm ganz Iſrael, nicht etwa ein einzelner Herrſcher verheißen wird, ſondern das Königthum, das ſich zuletzt in dem Siloh vollenden ſoll. 4. Für die allgemeine Auffaſſung ſpricht V. 19., wo das: „und Herrſchaft wird aus Jakob hervorgehen,“ eig.: herrſchen wird man aus Jakob, grade zu als Commentar zu dem: es erhebt ſich Scepter aus Iſrael, zu betrachten iſt. Dann auch V. 7.: „erhabener ſey als Agag ſein König,“ wo der König Iſraels eine ideale Perſon, die Perſonification des Königthums iſt.

Was zur Begründung der Erklärung von dem Iſraelitiſchen Königthum beigebracht worden, entſcheidet zugleich gegen die Meſſianiſche Erklärung, ſofern ſich dieſelbe als eine ausſchließliche geltend machen will, in welcher Geſtalt ſie bei den Juden ſehr alt iſt — alle Chaldäiſchen Paraphraſten haben ſie, Onkel.: בַּר־יְקוֹם מַלְכָּא מְשִׁיחָא וְיִתְרַבֵּא מְשִׁיחָא מִישְׂרָאֵל, vgl. die Anführungen in Bezug auf die Meſſ. Erklärung bei den Juden in der Chriſtol. 1, 1 S. 78 —, im Zeitalter der Kchvv. unter den Chriſten durchaus die gangbare war, vgl. die St. der Kchvv. bei Calov, obgleich ſchon damals wie aus Theodoret

qu. 44 in Num. erhellt: ἰστέον μέντοι, ὡς τισὶν ἔδοξε μηδὲν αὐτὸν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν προειρηκέναι Widerſpruch nicht blos gegen ſie, ſondern überhaupt gegen jede Meſſianiſche Beziehung erhoben wurde — und ebenſo auch unter den Ausl. ſeit der Reformation bis nach der Mitte des 18. Jahrh., wo ſie zuerſt an Verſchuir einen eifrigen und gewandten Beſtreiter fand — endlich noch in unſerem Jahrh. von Roſenmüller und Baumgarten Cruſius erneuert worden. So wie aber die Beweisführung für die Beziehung auf das Iſraelitiſche Königthum die ausſchließlich Meſſianiſche Erklärung zurückweiſt — gegen die auch ſchon das entſcheidet, daß die mit ihr verbundene Annahme, was unter David und andern Iſraelitiſchen Königen geſchah, habe gar nichts mit dem: „und er zerſchmettert die Gebiete Moabs und verſtört alle Söhne des Getümmels“ zu ſchaffen und ſey gar nicht unter ihm begriffen, allem geſunden Gefühle widerſpricht: — ebenſo auch weiſt ſie diejenigen ab, welche jede Meſſianiſche Beziehung läugnen. Das Iſraelitiſche Königthum erreichte ja erſt in und mit dem Meſſias die ganze Höhe ſeiner Beſtimmung, und daß dieß geſchehen werde, war ſchon in der Grundſtelle Gen. 49, 10. verkündet worden. Ohne den Meſſias iſt das Iſraelitiſche Königthum ein Rumpf ohne Kopf. Die hier zu Grunde liegende Idee, der Sieg der Gemeinde Gottes über die Heidenwelt, wurde durch dasjenige, was einzelne ausgezeichnete Könige vor ihm bewirkten, nur im Vorbilde und Vorſpiele realiſirt, und wir müßten an der Idee ſelbſt zweifelhaft werden, wenn wir nur auf dieſe unvollkommenen Realiſirungen derſelben gewieſen wären. So war die Beſiegung der Moabiter durch David, während hier von einer dauernden geredet wird, durchaus nur eine temporäre; in der ſpätern Zeit erholten ſich die Moabiter vollſtändig wieder und wurden von neuem wieder Object der prophetiſchen Drohung. Da *Bileam ſelbſt* die Endbeziehung ſeines Ausſpruches auf den

Meſſias klar erkannte, kann zweifelhaft erſcheinen, obgleich dafür die Grundſtelle Gen. 49, 10. ſpricht. Für die Hauptſache aber iſt dieß vollkommen gleichgültig. Das ſteht feſt, daß dasjenige, was er von dem Königthum in Iſrael ausſagt, ſo herrlich iſt, daß es über das hinausgeht, was ſchwache Menſchen zu verwirklichen vermögen, ſo daß alſo jedenfalls von demjenigen, was er von dem Königthum ausſagt, zur Erkenntniß des Königes Iſraels nur ein Schritt iſt, in deſſen Zeit auch Jeſaias in C. 11 ausdrücklich das hier Angekündigte, die vollendete Beſiegung Moabs, verſetzt. Die Gründe, welche gegen die Meſſianiſche Erklärung u. A. auch in der Chriſtologie 1, 1 S. 80 ff. beigebracht worden, laſſen ſich, nachdem ſie ſo modificirt worden, ohne Schwierigkeit beſeitigen. Wenn geſagt wird, der Meſſias werde zwar auch an andern Stellen als ſtrenger Richter ſeiner Feinde dargeſtellt, nirgends aber werde dieſer Character ſo einſeitig hervorgehoben, ſo vergißt man ganz, daß hier nur dieſe Seite behandelt werden konnte. Das natürliche Thema der Reden Bileams war, da ſie die Antwort bildeten auf die Botſchaft Balaks: „komm, verfluche mir dieſes Volk, vielleicht werden wir ſie ſchlagen können und vertreiben aus dem Lande“: Iſrael im Verhältniß zu ſeinen Feinden, und daß er dieß Thema behandeln wolle, hatte Bileam in den Worten, mit denen er die letzte Rede einleitete, in V. 14, ausdrücklich geſagt. Mit einem Feinde Iſraels hatte es Bileam zu thun, ihm das Fruchtloſe ſeiner feindlichen Beſtrebungen zu zeigen war ſein nächſter Zweck; die Einſeitigkeit liegt alſo in der Natur der Sache und es könnte nur dann gegen die Meſſianiſche Endbeziehung Bedenken entſtehen, wenn die andere Seite nicht blos unberührt gelaſſen, ſondern geläugnet würde. Daran iſt aber nicht zu denken. Das: die dich ſegnen ſind geſegnet, in V. 9. deutet vielmehr beſtimmt auf ſie hin. Dann wird geltend gemacht, man habe keinen Grund zu dem Meſſias aufzuſteigen; die Erfüllung laſſe

ſchon in den Vormeſſianiſchen Zeiten, namentlich denen Davids, vollſtändig nachweiſen. Allein wir haben ſchon bemerkt, daß die temporäre Beſiegung der Moabiter unter David, der nur zu bald eine Schwächung Iſraels und eine Kräftigung der Moabiter folgte, nicht als die Enderfüllung der Weiſſagung betrachtet werden kann. Geſetzt aber auch die Moabiter wären von David gänzlich vernichtet worden, ſo könnte doch von einer vollſtändigen Erfüllung der Weiſſagung durch ihn nicht die Rede ſeyn. Was hier von den Moabitern geſagt wird, iſt nur individuelle Anwendung der Idee, die Moabiter ſind nur als Theil des großen Ganzen der Feinde der Gemeinde Gottes zu betrachten. Zu meinen nun, es genüge zur Erfüllung der Verkündung das Verſchwinden der Moabiter nach ihrer hiſtoriſchen Individualität, es ſey gleichgültig, ob die Weſenheit derſelben in andern mächtigen Feinden fortexiſtirt habe, hieße den Unterſchied zwiſchen der Weiſſagung, die es nie blos mit dem Kleide zu thun hat, und für die immer das mutato nomine gilt, und der Wahrſagung verkennen. Nur mit der gänzlichen und dauernden Beſiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt kann die Weiſſagung als abgethan betrachtet werden. Wo noch Feinde, da ſind auch noch Moabiter, da iſt das von Bileam geſprochene Wort noch immer in der Erfüllung begriffen. Mit dieſer letzteren Bemerkung iſt zugleich auch der dritte Einwand gegen die Meſſianiſche Beziehung beſeitigt, die Moabiter ſeyen zur Zeit der Erſcheinung des Meſſias ſchon vom Schauplatze der Geſchichte verſchwunden geweſen. Es gilt dieß jedenfalls von den Moabitern nur in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf ihre hier allein in Betracht kommende Seele, ihre Qualität als Feinde der Gemeinde Gottes. Ging die Weiſſagung, ſo lange die Moabiter im engern Sinne exiſtirten, an ihnen nicht als Moabitern, ſondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, ſo kann auch die Gränze ihrer Exiſtenz

nicht

nicht die Gränze ihrer Erfüllung seyn. Nur dann könnte die Messianische Beziehung geläugnet werden, wenn sich nachweisen ließe, daß zur Zeit der Erscheinung des Messias die Moabiter im weiteren Sinne, die Feinde des Reiches Gottes, schon abgethan waren, was Niemand behaupten wird. Wenn endlich Tholuck, verm. Schr. Th. 1 S. 417, gegen die Messianische Beziehung noch geltend macht: „man erwartet, daß der Blick eines solchen Sehers wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse heraus erhoben haben werde," so ist dabei theils auf die subjective Beschaffenheit Bileams zu viele Rücksicht genommen worden, der in diesen Momenten der Weihe, wie er dieß selbst in den einleitenden Worten bezeugt, und ebenso auch der Verfasser in den Worten: „es kam über ihn der Geist Gottes" in C. 24, 2., weit über sich selbst hinaus emporgehoben wurde, theils verkannt, daß auch die Siege des Messias über die Feinde seines Reiches in das „Bereich der irdischen Ereignisse" hineingehören.

Steht die Messianische Beziehung des Ausspruches fest, so wird sich auch die innere Beziehung zwischen dem Sterne Bileams und dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande nicht verkennen lassen. Der Stern Bileams ist Bild der Herrschermacht, die sich in Israel erheben wird, der Stern der Mager Symbol des Herrschers, in welchem diese Herrschermacht concentrirt hervortritt. Die Erscheinung des Sternes, das Bild des Propheten verkörpernd, zeigt an, daß die letzte und höchste Erfüllung seiner Weissagung eintreten wird. Diese Beziehung des Sternes Bileams auf den Stern der Mager wird man um so weniger verkennen können, da die Mager eine so unverkennbare Ähnlichkeit mit Bileam darbieten. Wie Bileam, so sind auch sie, wie ihr Name μάγοι zeigt, Inhaber geheimer Wissenschaft und Künste, wie Bileam, so bleiben auch sie nicht stehen bei demjenigen, was sie auf diesem Wege erforschten, son-

dern ihr unbefriedigtes Gemüth ſucht tiefere Aufſchlüſſe, da wo ſie allein zu finden, bei dem Volke der Offenbarung. Es iſt wohl nicht zu zweifeln, daß ihnen bei ihren Nachforſchungen, die um ſo leichter zum Ziele führen mußten, da Mitglieder des Bundesvolkes damals durch die ganze Welt zerſtreut waren, ebenſo die Weiſſagung Bileams von dem Sterne aus Jakob entgegentrat, wie Bileam die Verheißungen an die Patriarchen und durch dieſelben entgegengetreten waren. Grade dieſe Weiſſagung in den Mittelpunct ihres Bewußtſeyns aufzunehmen, hatten ſie um ſo mehr Grund, da ſie von einem ſolchen ausgeſprochen worden, der mit ihnen in gleichen Verhältniſſen ſtand. Was der heidniſche Prophet geſprochen, und zwar der einzige, den wir in der Reihe der Propheten finden, das ſchien beſonderer Aufmerkſamkeit der Heiden, was der μάγος ἀπὸ ἀνατολῶν, das ſchien beſonderer Aufmerkſamkeit der μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν werth. Auf dem Grunde dieſer überlieferten Erkenntniß erhob ſich die übernatürliche Erleuchtung, die ohne eine ſolche Grundlage, wie wir ſie auch bei Bileam nachgewieſen haben, nie vorkommt. Ihrem von der Sehnſucht nach dem von Bileam angekündigten Sterne aus Jakob erfüllten Gemüthe offenbarte Gott die Bedeutung des Sternes, welcher die Erfüllung der Weiſſagung Bileams ankündigte, offenbarte ihnen, daß er die Geburt des „Königs der Juden" anſagte. Wie Bileam freudig ſein: ich ſehe ihn und ich ſchaue ihn, ausgerufen, ſo konnten auch ſie nun ſprechen: εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα.

Ebenſo unläugbar aber, wie das Stattfinden einer inneren Beziehung zwiſchen dem Sterne Bileams und dem der Mager iſt es auch, daß derjenige unter den Evangeliſten, welcher über den Stern der Mager berichtet, dieſe Beziehung erkannt habe. Daß Matthäus in der ganzen Jugendgeſchichte Jeſu nicht wie Lucas den Zweck hat, ſeinen Leſern hiſtoriſche Belehrung mitzutheilen, daß ihm das Geſchichtliche, das er in dieſer Parthie

seinen nächsten Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte und insofern in Betracht kommt, als es zur Bestätigung alttestamentlicher Weissagungen diente, daß er daher jeden historischen Umstand grade dann berührt, wenn seine Erwähnung zur Erreichung seines Zweckes dienen kann, und genau nur insofern, als dieß der Fall ist, wurde schon in der Christol. Th. 3 S. 317 ff. in einer sich über alles Einzelne verbreitenden Ausführung erwiesen, die wir hier nicht abschreiben können, und die keines Auszuges fähig ist. Für den Abschnitt C. 2, 1—12 nun bieten sich zwei alttestamentliche Beziehungen sogleich dar, die auf die Weissagung des Micha von der Geburt des Messias zu Bethlehem, und die auf die Stellen Ps. 72, 10.: „die Könige von Saba und Seba werden Geschenke darbringen" und Jes. 60, 6.: „Sie alle von Saba werden kommen, Gold und Weihrauch bringen sie und das Lob des Herrn verkünden sie" vgl. die Erörterung dieser Bez. in der Christol. S. 322. Mit diesen Beziehungen ist aber der Inhalt des Abschnittes noch nicht erschöpft. Ein hervortretender Punct bleibt noch übrig, der Stern, den die Magier sahen, und daß dieß grade der Hauptpunct ist, erhellt daraus, daß die Beziehung auf ihn durch den ganzen Abschnitt hindurchgeht, vgl. 1. 2. 7. 9. 10. Matthäus würde, wenn bei diesem Puncte keine alttestamentliche Beziehung stattfände, des Zweckes vergessen haben, den er bei der ganzen Darstellung so streng und ausnahmslos verfolgt. Findet aber eine alttestamentliche Beziehung statt, so kann nur an unsere Weissagung gedacht werden. Der mehrfach wiederholte Einwand, Matthäus würde, wenn er einen Zusammenhang zwischen dieser Begebenheit und der Weissagung Bileams angenommen hätte, nicht verfehlt haben, die letztere ausdrücklich zu citiren, beruht auf Verkennung der Weise des Matthäus, der sehr häufig sich mit bloßen Andeutungen auf diesem Gebiete begnügt, der Beschaffenheit seiner des A. T. in hohem Grade kundigen ersten Leser gemäß,

welche dieſe Andeutungen vollkommen genügten. So wird ein ausdrückliches Citat auch bei den beiden andern Puncten unſeres Abſchnittes nicht gegeben. Denn V. 6. theilt nur die Worte der Mitglieder des Synedriums mit. V. 19. u. 20. haben zu ihrem Mittelpuncte die St. Ex. 4, 19. und doch wird dieſe nicht ausdrücklich angeführt u. ſ. w. u. ſ. w. Für das Statt-finden einer Beziehung auf die Weiſſagungen Bileams ſpricht aber außer dem ſchon angeführten Grunde noch die Perſonal-bezeichnung derer, welche den Stern erblickten. Daß das μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο auf Bileam zurückweiſt und ſpeciell auf Num. 23, 7., wo dieſer ſpricht: „Aus Aram holt mich Balak, der König Moabs von den Bergen des Oſtens," läßt ſich kaum verkennen. Ebenſo wird man auch das εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα in V. 2. nur mit Gewalt von dem: ich ſehe ihn und ich ſchaue ihn, Bileams losreißen können. Bileams: ich ſehe, wurde in ihnen von neuem wahr, oder vielmehr, es erhielt erſt in ihnen ſeine volle Wahrheit, Calov: quem vidisse Bileam in posteris suis dici potest, nempe in magis ex oriente ad praesepe domini perductis. — Außerdem wird auf die Meſſianiſche Beziehung unſ. St. wahrſcheinlich noch hingedeutet in Apoc. 22, 16., wo Jeſus ſpricht: ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος δαβὶδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός. Eine altteſtamentliche Beziehung der Bezeichnung Chriſti als des hellen Sternes wird ſchon durch die Analogie der vorangehenden als der Wurzel und des Geſchlechtes David wahrſcheinlich. Im ganzen A. T. findet ſich aber außer der unſrigen keine Stelle, in welcher der Meſſias als Stern bezeichnet würde.

Noch iſt zu bemerken, daß das: „er zerſchmettert die Gebiete Moabs und er verſtöret alle Söhne des Getümmels" auf den Meſſias bezogen, ſeine Erfüllung nur in den Verderben, nicht in den Heil bringenden Siegen deſſelben über das ſeinem *Reiche Feindliche* fand und findet. Denn es iſt in der ganzen

Weissagung nur von den Feinden der Gemeinde Gottes als solchen die Rede, und ihnen werden die traurigen Folgen ihrer sündigen Feindschaft angekündigt. Das Falsche findet sich in dieser Beziehung bei Clericus, dem, wie allen Arminianern, der wahre Begriff der göttlichen Gerechtigkeit entschwunden und der daher unfähig war, die Erfüllung dieser Weissagung auf ihrem eigenthümlichen Gebiete zu erkennen: victoriae autem quas David rex — — de idololatris retulit adumbrarunt, sed obscure, victorias vere deo dignas, quas Christus de gentilibus reportavit, non occisis idololatris, ut fecerat David, sed ad veri dei cultum vitamque hominibus dignam revocatis. haec demum conveniens deo, hoc est parenti in liberos pugnanti victoria est, ob quam victori gratias agunt victi. Wäre die hier zu Grunde liegende Ansicht die richtige, so müßte man eine ganze große Parthie der Weltgeschichte, diejenige, in der sie sich als Weltgericht darstellt, außer Beziehung zu Gott stellen; das: „mit Gott," die Losung Deutschlands in den Freiheitskriegen, seinen Kämpfen gegen die Träger des bösen Princips, wäre dann eine Blasphemie gewesen, das eiserne Kreuz eine Verspottung des Kreuzes Christi; Losung und Symbol wäre dann den Missionaren gestohlen. Das Richtige dagegen hat Mark: id praeterea monendum putamus, quod horum Moabitarum cum Seiritis subactio per Messiam futura non debeat plane opposito, sed simili sensu accipi, quam eadem habuit apud Moabitas et Idumaeos veteres per Davidem; sic nempe, ut non ad benedictionem Israeli propriam, sed ad maledictionem pertineat, adeoque non conversionem salutarem eorundem, qua in Israelem adoptentur, sed contritionem poenalem actualemque perditionem dicat. Er vergleicht mit Recht Ps. 2 u. 110.

V. 18. Auf Moab folgt in der Verkündigung des Unterganges, welcher durch den Stern und Scepter aus Israel

Feinde treffen ſoll, ſein ſüdlicher Gränznachbar Edom. Gegen ihn wird Iſrael im Pent. eine freundliche und brüderliche Stellung vorgeſchrieben, vgl. Num. 20, 14—21., Deut. 2, 4. 5.: „ſtreitet nicht wider ſie, denn nicht geben werde ich euch von ihrem Lande auch nur einen Fuß breit; denn zum Beſitze gab ich Eſau das Gebirge Seir" u. ſ. w., Deut. 23, 8.: „nicht ſollſt du verabſcheuen den Edomiter, denn er iſt dein Bruder." Den Schlüſſel zur Vereinigung dieſer Vorſchrift mit unſerer Weiſſagung, welche die dereinſtige Beſitznahme des Edomitiſchen Gebietes durch die Iſraeliten verkündigt, gibt das: ſeine Feinde. Die hartnäckige Feindſchaft der Edomiter, die ſchon in der Gegenwart keimte, vgl. Num. 20, 20., und ſich in der Folge mehr und mehr zu bitterem Haſſe vollendete, zerriß die Liebesbande, welche Iſrael heilig waren. Ohne irgendwelche Gegenſeitigkeit kann ein Verhältniß, wie das im Pent. den Iſraeliten in Bezug auf die Edomiter vorgeſchriebene, nicht beſtehen. — Edom iſt das Volk, das ihm parallele Seir das Land, vgl. Gen. 32, 4.: „Und er ſchickte Boten vor ſich her zu Eſau ſeinem Bruder, in das Land Seir, das Gefilde Edoms," das um ſo mehr hier paßt, da die Beſitznahme eigentlich auf das Land und nicht auf das Volk geht. Die Meinung mehrerer, durch Seir werden hier die alten Bewohner des Landes bezeichnet, welche mit den Edomitern zu einem Volke verwachſen ſeyn ſollen, beruht auf einer ungeſchichtlichen Annahme. Die früheren Bewohner wurden von den Edomitern vertilgt, die in der Moſaiſchen Zeit ſchon längſt die alleinigen Inhaber des Landes waren, vgl. Beiträge Th. 3 S. 282. — Das Suff. in אֹיְבָיו wird von vielen Ausl. auf Seir bezogen, wo man dann erklären muß: Beſitzung wird Seir, ſeiner Feinde; von andern dagegen, nach dem Vorgange der LXX (ἡσαῦ ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ) auf Iſrael. Die letztere Auffaſſung iſt die ſprachlich zunächſt liegende — ganz analog iſt das גּוֹיִם צָרָיו in V. 8. — und zugleich die ſachlich

angemessenere. Bezieht man das Suff. auf Seir, so steht das איבין ziemlich müßig, bezieht es sich aber auf Israel, so weist es hin auf ein wichtiges Moment, darauf, daß die Feindschaft nicht von Israel, sondern von Edom ausgeht, nicht von der Gemeinde Gottes, sondern von der Welt, wie in dem Falle, der die Weissagung veranlaßte, Moab wohl Israels Feind war — vgl. Balaks: zu verfluchen meine Feinde rief ich dich, in V. 10. — nicht aber umgekehrt. Für die Erkl.: seine Feinde, spricht auch der Gegensatz Israels im Folgenden: Israels Feinde, die ihm den Untergang bringen wollen, gehen selbst zu Grunde und zwar wegen dieser ihrer Feindschaft, Israel aber schafft Macht. Endlich wird auch an allen Parallelst. die Feindschaft als von Edom ausgehend bezeichnet, vgl. z. B. Am. 1, 11: „darum weil er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder, und verdirbt seine Liebe, und sein Zorn zerreißet beständig, und sein Grimm bewahret ewig." Von wem die Besitznahme Edoms ausgehen werde, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Nach V. 14., wo Bileam sein Thema im Allgemeinen bezeichnet, nach dem vorigen Verse, wo von dem Stern und Scepter aus Jakob die Rede ist, welcher die Moabiter zerschmettern wird, nach dem folgenden, wo von dem Herrscher aus Jakob, der die Übrigen aus der Stadt vertilgt, und nach dem Gegensatze in unserem Verse: „und Israel schafft Macht," konnte darüber kein Zweifel seyn, der Seher sagt es aber deshalb nicht ausdrücklich, weil er zunächst nur Edoms und Israels Loos contrastiren will: Edom besessen, Israel mächtig und siegreich. Die Angabe des: von wem? bei dem besessen, würde in diesem Zusammenhange nur störend gewesen seyn. Daß man hinsichtlich der Erfüllung auch hier nicht bei den Zeiten Davids stehen bleiben darf, welcher die Edomiter unterjochte, vgl. 2. Sam. 8, 14., 1. Regg. 11, 15. 16., 1. Chron. 18, 12. 13., geht schon daraus hervor, daß nachdavidische Propheten mit wörtlicher Anknüpfung

unſere Weiſſagung bevorſtehende neue Realiſirungen derſelben ankündigen. Amos ſagt in C. 9, 12., der Herr werde die gefallene Hütte Davids wieder aufrichten, auf daß ſie beſitzen den Reſt Edoms, לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם. Ihm geht ſonach die Verkündung Bileams nicht auf ein einzelnes Ereigniß, auf einen einzelnen Herrſcher, ſondern auf eine ganze Reihe von Ereigniſſen, das Iſraelitiſche Königsgeſchlecht. In Bezug auf Obadja ſagt Verſchuir l. c. p. 32: Obadias domum Jacobi comparat cum igne, Josephi cum flamma, et Esavi cum stipula, quae ab igne et flamma ita combureretur, ut non amplius esset שריד לבית עשו, quod eodem fere modo dixerat Bileam (v. 19.): והאביד שריד מעיר. Deinde rursus v. 19. וירשו הנגב את הר עשו. „Und es beſitzet die Südgegend (die Bewohner des Edom zunächſt liegenden Striches von Judah) das Gebirge Eſaus.“ An eine zufällige Berührung kann hier um ſo weniger gedacht werden, da Obadja ſich gleich zu Anfang in V. 3. u. 4. unläugbar auf die Weiſſagungen Bileams bezieht, vgl. zu V. 21. Ihrer Endbeziehung nach iſt auch dieſe Verkündung, ebenſo wie die in Bezug auf die Moabiter, Meſſianiſch, wobei auch hier wohl darauf zu achten iſt, daß, was in Bezug auf das einzelne Volk geſagt wird, nur Individualiſirung der Idee des Sieges des Reiches Gottes über die ihm feindliche Weltmacht iſt, wie ſchon Mark bemerkt, die Weiſſagung gehe nicht allein auf die Edomiter, ſondern auch auf eorum imitatores in impietate et hostilibus contra verum Israelem animis et moliminibus. Da Edom hier nur als Repräſentant der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht zu betrachten iſt, Iſrael in der Gemeinde des N. T. fortexiſtirt, ſo iſt die Spitze der Erfüllung erſt in der Zeit zu ſuchen, wo der Kampf des Reiches Gottes gegen die Welt mit dem Siege des erſteren vollendet ſeyn wird. — Die Redensart עָשָׂה חַיִל ſoll nach Geſenius in dem thes. p. 454 eine

doppelte Bed. haben, zuerſt fortem se praestitit; dafür werden außer unſ. St. angeführt Pſ. 60, 14., Pſ. 108, 14. 118, 15. 16., dann opes sibi comparare, Deut. 8, 17. 18., Ruth 4, 11., Prov. 31, 29., Ez. 28, 4. Sobiel aber ſteht feſt, daß nur die Noth zur Annahme einer doppelten Bedeutung berechtigen kann. Sehen wir alſo, ehe wir dieſer Annahme beitreten zu, ob nicht eine der beiden Bedeutungen für alle Stellen paßt, an denen die Redensart vorkommt. Mit der Bed.: ſich tapfer zeigen, nun reichen wir auf keinen Fall aus; die Bed. Kraft, Macht, Vermögen ſchaffen, wird nothwendig erfordert durch Deut. 8, 17. 18.: „Und du ſprecheſt in deinem Herzen: meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir geſchafft dieß Vermögen. Und gedenken ſollſt du des Herrn deines Gottes; denn er gibt dir Kraft zu ſchaffen Vermögen," durch Ruth 4, 11.: „ſchaffe Macht oder Vermögen in Ephratah" und Ez. 28, 4.: „durch deine Weisheit und deine Einſicht haſt du dir Vermögen geſchafft, und geſchafft haſt du Gold und Silber in deinen Schätzen." Es fragt ſich alſo, ob nicht die Bed. Kraft, Macht, Vermögen ſchaffen oder bereiten, auch für diejenigen Stellen paßt, welche für die andere angeführt werden. Unläugbar iſt dieß der Fall zuerſt in Pſ. 60, 14.: „In Gott נַעֲשֶׂה חָיִל und er wird zertreten unſere Feinde." Das: in Gott werden wir Macht erwerben, durch ihn mächtig werden, paßt hier beſſer, wie das: wir werden uns tapfer zeigen, in den Parall. mit dem: er wird zertreten. Vorhergeht das Gebet: „gib uns Hülfe gegen den Feind, und nichtig iſt Menſchenhülfe," deſſen Erhörung hier verkündet wird. Daſſelbe gilt auch in Bezug auf Pſ. 108, 14. In Pſ. 118, 15. 16.: „Stimme des Jubels und Heils in den Zelten der Gerechten: die Rechte des Herrn macht Kraft. Die Rechte des Herrn erhebet, die Rechte des Herrn macht Kraft," zeigt ſchon der Parall. mit רוֹמֵם erhöhen, erheben, daß Kraft machen = Macht bereiten, iſt. An unſre

Stelle endlich ist das: Macht schaffen (Onk. יצלח בנכסין, prosperabitur in opibus, Jon. praevalebunt in opibus et possidebunt eos.) im Gegensatze gegen das Besessenwerden Edoms offenbar das passendere, und die Erwähnung der Tapferkeit Israels gehört weniger hieher. Merkwürdig ist, daß die eigenthümliche Redensart עשה חיל unter den acht Mahlen, die sie überhaupt außer u. St. vorkommt, dreimahl in Beziehung auf dieselben Völker gebraucht wird, welche von Bileam genannt werden. Dieß wird doch gewiß nicht zufällig seyn. Vielmehr zeigt es, daß uns. St. die Grundstelle ist, auf die sich der den drei Stellen gemeinsame Gebrauch bezieht. In Ps. 60 wird das: wir werden Macht schaffen, grade so wie hier das: und Israel schafft Macht, in Bezug auf Edom ausgesprochen, in einem Davidischen Psalme, der durch einen Sieg über Edom veranlaßt, die Hoffnung fernerer glücklicher Erfolge über dasselbe ausspricht. Zwischen den Zeilen steht das: wie Bileam geweissagt. Der Nachdruck der Beziehung wird dadurch erhöht, daß sie am Schlusse vorkommt. Von der zweiten Stelle Ps. 108, 14. gilt dasselbe. Besonders aber ist die dritte Stelle 1. Sam. 14, 47. 48. in's Auge zu fassen: „Und Saul nahm die Regierung über Israel und stritt ringsum gegen alle seine Feinde, gegen Moab und die Söhne Ammons und gegen Edom u. s. w., und alle wohin er sich wendete, machte er zu Schanden. Und er schaffte Macht, וַיַּעַשׂ חָיִל, und schlug Amalek.“ Das עשה חיל findet sich dort grade so wie an u. St., nach der Erwähnung der Besiegung Moabs und Edoms, und vor der Erwähnung der Besiegung Amaleks. Moab, Edom, Amalek kommen hier, in dem Berichte über eine Erfüllung unserer Weissagung, genau in derselben Reihenfolge vor, in der sie in ihr erscheinen. Die in der Weissagung nicht erwähnten Völker, welche Saul besiegte, die Söhne Ammons, welche wegen der Verwandtschaft gleich mit den Moabitern verbunden werden, die Philister und

die Könige von Zobah, werden mitteninne eingeſchoben. Die Annahme, daß die VV. Samuelis ſich hier auf den Pent. beziehen, liegt um ſo näher, da eine ſolche Beziehung in C. 15 erweislich ſtattfindet, vgl. Beitr. Th. 3 S. 311 ff., und da auch in u. St. ſelbſt (C. 14, 47. 48.) eine andere unläugbare Beziehung auf den Pent., auf Deut. 25, 19. vorliegt, vgl. ebendaſ. S. 310.

V. 19. Der Gedanke, welcher in V. 17. und 18. in ſpecieller Anwendung auf Moab und Edom ausgeſprochen worden, die ſiegende Gewalt, welche Iſrael durch das in ſeiner Mitte zu errichtende Königthum über ſeine Feinde ausüben wird, kehrt hier in allgemeinerer Faſſung wieder. Das רָדָה heißt nicht regieren, ſondern herrſchen. Object der Herrſchaft ſind die גּוֹיִם, vgl. Pſ. 72, 8., zunächſt die Edomiter, — daß an dieſe zunächſt zu denken, erkannte ſchon Obadja, vgl. V. 19. — doch keineswegs dieſe allein; denn wäre nur die Herrſchaft über ſie, die Vertilgung der Übrigen aus ihren Städten gemeint, ſo würde dieß näher bezeichnet ſeyn. Das וְיֵרֵד ſteht abſichtlich ohne beſtimmtes Subject, und weiſt darauf hin, daß nicht an ein Individuum, ſondern an ein ganzes Geſchlecht, nicht an einen einzelnen König, ſondern an das Königthum zu denken iſt. Zu dem: und er vertilgt Übrigen aus Stadt, bemerkt Calvin: nempe quoscunque reperiet deploratos hostes. Das שָׂרִיד kommt in der Proſa ſelbſtſtändig nur im Pent. (3 mal) und im Buche Joſua vor; denn in 2. Regg. 10, 11. iſt das עַד־בִּלְתִּי הַשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד wörtlich aus dem Pent. entlehnt, vgl. Num. 21, 35., Deut. 2, 34. 3, 3. Wie der Verf. denſelben Sinn ſelbſtſtändig ausdrückt, zeigt V. 14: וְלֹא הִשְׁאִיר אִישׁ מֵהֶם. In der Poeſie findet ſich das שריד ſehr häufig.

V. 20. Das Sehen der Amalekiter iſt hier geiſtig zu faſſen — Bileam ſieht die Amalekiter, wie den Stern aus Jakob, mit geöffnetem Auge, vgl. V. 16., während ſein leib[illegible]

liches Auge geschlossen ist, vgl. V. 15 — und die gezwungenen Hypothesen, wodurch Rosenm. u. A. (vgl. Bachiene Geogr. 1, 2 § 242) ein äußeres Sehen der Amalekiter als möglich darzustellen suchen, sind ohne alle Berechtigung. Die Annahme, daß sich ein Haufe der Amalekiter östlich von Moab in der Wüste niedergelassen habe, ist schon wegen der Anordnung der Weissagung unzulässig, die vom Osten beginnend, zum Süden fortschreitet. Zwischen Moab u. Amalek könnte dann nicht Edom stehen. Daß das רֵאשִׁית hier Anfang heißt, daran kann kein Zweifel seyn. Denn diese Bedeutung ist überhaupt die einzige des Wortes, und für sie spricht hier noch speciell der Gegensatz des אַחֲרִית, Ende, wodurch auch alle anderweitigen Erklärungen dieses letzteren Wortes ausgeschlossen werden, da ראשית u. אחרית in der Bed. Anfang und Ende stehend sind, vgl. Deut. 11, 12., wie denn solche auch durch das באחרית הימים, am Ende der Tage, in V. 14., ausgeschlossen werden. Es fragt sich nun aber, in welcher Beziehung hier Amalek als der Anfang der (Heiden-) Völker bezeichnet wird. Nach mehreren Ausl. soll Amalek hier der Anfang der Völker genannt werden als das älteste derselben. Dagegen entscheidet aber schon dieß, daß nach den Angaben des Pent. selbst die Amalekiter ein Volk von verhältnißmäßig spätem Entstehen, eine Abzweigung der Edomiter waren. Nach anderen soll die Benennung: der Anfang der Heiden, sich darauf beziehen, daß die Amalekiter die Reihe der Feinde Israels eröffneten, vgl. Ex. C. 17. Gegen diese auch in Th. 3 der Beitr. S. 304 gebilligte Erklärung spricht aber, daß die specielle Beziehung, in der nach ihr Amalek der Anfang der Völker seyn soll, näher bezeichnet seyn würde. Obgleich das גוים allerdings nicht Völker überhaupt heißt, sondern Heidenvölker, vgl. C. 23, 9: „Siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet, und unter die Gojim sich nicht zählet," so liegt darin doch der Begriff der Feindschaft gegen Israel,

auf den es hier ankommt, nicht bestimmt ausgedrückt. Dieß zeigt schon C. 24, 8.: „Er verzehret Gojim, seine Feinde," wo die in dem צריו hinzugefügte nähere Bestimmung unnöthig gewesen wäre, wenn das גוים selbst schon den Begriff der Feindschaft bestimmt enthielte. Die Gojim sind alle ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν, aber unter ihnen sind viele, welche mit Israel in gar keiner Berührung, also auch nicht in feindlicher standen. Andere endlich nehmen an, Amalek werde hier der Anfang der Völker genannt, als das Vorzüglichste derselben, dasjenige, welches ihre Reihe eröffnet. Die Zulässigkeit dieser Erklärung wird Niemand bestreiten können. Daß das ראשית, Anfang, poetisch für das Vorzüglichste stehen kann, insofern als dasselbe vorangeht, die Reihe eröffnet, erhellt unwidersprechlich aus Am. 6, 1., wo Israel, dem Alter nach nichts weniger als der Anfang der Völker, als רֵאשִׁית הַגּוֹיִם bezeichnet wird, und V. 6., wo von רֵאשִׁית שְׁמָנִים, dem Anfange oder dem Vorzüglichsten der Salben, die Rede ist, vgl. auch 1. Sam. 15, 21. Für diese Erkl. spricht außer den Gründen, welche den beiden andern entgegenstehen, noch 1. die St. des Amos, die gar zu deutlich auf sie zurücksieht und als der älteste Commentar über sie zu betrachten ist. Das ראשית הגוים dort ist als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. 2. Die Stelle V. 7. Daß dort, wo der Vorzug Israels vor den Heiden bezeichnet werden soll, gesagt wird, sein König sey erhabener als Agag, erklärt sich nur daraus, daß unter allen Heidenvölkern der Nachbarschaft Amalek das mächtigste, so daß mit der Erhabenheit über Amalek, zugleich die Erhabenheit über alle Heiden ausgesagt war. Grade die dort vorausgesetzte Qualität Amaleks wird hier durch das ראשית גוים bestimmt bezeichnet, sobald man es erklärt: das vorzüglichste der Völker. — Den Gegensatz gegen die herrliche Gegenwart Amaleks bildet sein schmähliches Ende. Alle seine Macht kann es nicht

ſchützen vor dem Untergange, den es ſich durch ſeine Feindſchaft gegen das Volk des Herrn bereitet. Obgleich dieſe Verkündung ihrem Buchſtaben nach ſchon durch Saul und David ihrer Erfüllung ſehr nahe gebracht wurde, ſo wird doch auch hier, wer neben den Buchſtaben den Geiſt beachtet, die Idee, welche die ſpecielle Verkündung beherrſcht, ſich getrieben fühlen, über die Schranken des A. T. hinauszugehen, zu Chriſto aufzuſteigen, in dem allein ein dauerhafter und vollſtändiger Sieg des Reiches Gottes über ſeine Feinde zu finden iſt. Ut nobis constet solida veritas — ſagt Calvin — ad Christum venire necesse est, cujus regnum aeternus est omnium improborum interitus. Dem אֹבֵד gibt Geſenius willkührlich, weil ohne weitere Beweisſtelle und gegen die Form, die Bedeutung Untergang. Das Richtige haben ſchon Junius und Trem.: ita fine suo ad pereuntem pertinet. Der Untergehende iſt gleichſam eine ideale Perſon. Bis zu dieſem, oder zu dem Zuſtande deſſelben, gelangt das Ende Amaleks.

V. 21. Ein doppeltes Volk wird im A. T. mit dem Namen der Keniter genannt. Zuerſt erſcheinen Keniter in Gen. 15, 19. unter den Kananitiſchen Völkern, deren Land der Herr den Nachkommen Abrahams verheißt; bei der Eroberung des Landes wird dieſer Kananitiſchen Keniter nicht weiter gedacht. Dann führten den Namen der Keniter die Nachkommen des Jethro, der mit ſeinem Geſchlechte Iſrael bei dem Zuge nach Kanaan begleitet hatte. Dieſe Keniter kommen zuerſt in Richt. 1, 16. vor: „Und die Söhne des Keniters (קֵינִי), des Schwiegervaters Moſe's, zogen von der Palmenſtadt mit den Kindern Juda in die Wüſte Judah.“ Dann in Richt. 4, 11.: „Und Heber der Kenite hatte ſich getrennt von Kain, von den Söhnen Hobabs, des Schwiegervaters Moſe's.“ Heber hatte ſich in Nordpaläſtina niedergelaſſen, während ſeine Stammesgenoſſen den äußerſten *Süden von* Kanaan bewohnten. Zuletzt wird der Keniter in

1. Sam. 30, 29. gedacht, wonach David von der Beute der Amalekiter unter den Ältesten der Städte Judah auch den Ältesten der Städte der Kenitter Geschenke schickt, nachdem sie vorher schon in 1. Sam. 15, 6. vorgekommen: „Und Saul sprach zu den Kenitern: gehet, weichet, steiget herab aus Amalek, damit ich dich nicht verderbe mit ihm, und du hast Liebe erwiesen allen Kindern Israels, da sie aus Ägypten zogen. Und die Kenitter wichen aus Amalek.“ Es kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß hier nicht an die Midianitischen, sondern an die Kananitischen Kenitter zu denken ist. Denn 1. die Kenitter stehen hier in der Reihe der Feinde Israels, und das traurige Loos, welches ihre Feindschaft über sie herbeiführen wird, wird hier verkündet. Die Midianitischen Kenitter dagegen erscheinen überall als mit Israel befreundet, als ein friedfertiges Völkchen, dem Israel stets der Dienste eingedenk bleibt, welche sein Stammvater ihm beim Zuge durch die Wüste geleistet, vgl. Num. 10, 29—32., und außer den schon angef. Stellen des Buches der Richter und der BB. Samuelis, noch 1. Sam. 27, 10., woraus auch erhellt, daß die Midianitischen Kenitter, Israel befreundet, in der Südgegend wohnten. 2. Es wäre auffallend, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Kananiter gar nicht gedächte, wie dieß der Fall seyn würde, sobald man unter den Kenitern nicht die Kananitischen, sondern die Midianitischen versteht, um so auffallender, da der Kampf mit den Kananitern damals keineswegs blos ein zukünftiger war, da Israel damals nicht nur schon die transjordanischen Kananiter besiegt hatte, sondern auch schon mit den cisjordanischen handgemein geworden war. In dem unmittelbar vorhergehenden Capitel, 21, 1—3, wird erzählt, wie der Kananitische König von Arad, wohnhaft im Südlande, wider Israel stritt und Gefangene von ihm hinwegführte, dann aber von Israel besiegt wurde, V. 3.: „Und der Herr hörte die Stimme Israels und gab die Kananiter

und Israel verbannte sie und ihre Städte." Dieß ist wahrscheinlich die historische Basis der Verkündung: „Und Kain wird zur Vertilgung werden." Nach Num. 14, 25. 43. 45. wohnten die Kananiter mit den Amalekitern zusammen in dem Gebirge, welches die Südgränze von Kanaan bildet. Dieß waren wahrscheinlich speciell die Keniter, deren Wohnsitze hier als sehr bergicht bezeichnet werden. Sie als Repräsentanten der Kananiter zu nennen, wurde Bileam wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß sie zuerst unter den Kananitern den Israeliten feindlich entgegengetreten waren, dann auch dadurch, daß sie mit den Amalekitern zusammenwohnten, so daß der Übergang von diesen zu ihnen ein nahe liegender war. Die Reihenfolge der Völker ist durch die Örtlichkeit ihrer Wohnsitze bestimmt. Bileam beginnt bei den östlichen Feinden Israels, den Moabitern, weil er es mit deren Könige zunächst zu thun hatte, von da wendet sich sein Blick zu der östlichen Parthie der südlichen Feinde, den Edomitern, dann schreitet er weiter fort zu der westlichen Parthie der südlichen Feinde, den Amalekitern und den mit ihnen das Gebirge bewohnenden Kenitischen Kananitern. Vgl. außer den angef. St. noch Deut. 1, 45. Darauf schaut sein bisher auf die nächsten Umgebungen Israels gerichtetes Auge in die weitere Ferne. Von den Ufern des Tigris und Euphrat her sieht er neue gefährliche Feinde gegen Israel sich erheben, und verkündet, wie der Herr ihnen durch Völker, die er aus dem fernen Westlande herbeiführt, Untergang für dasjenige bereitet, was sie an seinem Volke verübt. — Bei der Gewichtigkeit der Beweise für unsere Behauptung, daß unter den Kenitern hier die Kananitischen zu verstehen (schon Michaelis bemerkt kurz und gut: de quibus Gen. 15, 19., non Jud. 1, 16. 4, 11., vgl. auch Bachiene 1, 2 § 219), kann es nicht in Betracht kommen, daß die Midianitischen Keniter in Richt. 4, 11. ebenso wie die Keniter hier durch Kain bezeichnet werden, um so weniger, da,

wenn

wenn zwei Stämme den Namen der Keniter gemein hatten, auch zwei Stammväter Kain existiren mußten, das קֵינִי kann ja nur das nomen gentile von קַיִן seyn; ebensowenig auch, daß so wie hier die Keniter unmittelbar auf die Amalekiter folgen, so in 1. Sam. 15, 6. 30, 29 die Midianitischen Keniter als Nachbaren der Amalekiter erscheinen. Es muß als bloßes Spiel des Zufalls betrachtet werden, daß die Midianitischen Keniter sich ungefähr in derselben Gegend niederließen, in der die Kananitischen ihre alten Wohnsitze hatten. — Man hat mehrfach versucht, die Midianitischen und die Kananitischen Keniter unter einen Hut zu bringen, vgl. z. B. Hamelsveld bibl. Geogr. Th. 3 S. 6 ff. Man nimmt an, ein Theil der Kananitischen Keniter habe sich unter die Midianiter begeben. Allein die Behauptung, es sey unwahrscheinlich, daß zwei verschiedene Völker denselben Namen geführt haben, bildet nur eine schwache Stütze für diese Hypothese, die jeder andern entbehrt, und dagegen scheint Richt. 1, 16. zu sprechen, wo der Schwiegervater Mose's קֵינִי genannt wird, ohne Artikel und die Stelle des nomen propr. vertretend, was vorauszusetzen scheint, daß alle Keniter von ihm abstammten, so wie auch Richt. 4, 11., wo das „von Kain" erklärt wird durch: „von den Söhnen Hobabs, des Schwiegervaters Mose's." Waren die Keniter (oder Kain) und die Söhne Hobabs unbedingt dieselben, so muß Kain einer der Vorfahren Hobabs gewesen seyn, der außer ihm keinen andern Nachkommen hatte. Hienach scheint es als unzulässig, die Midianitischen Keniter als Abzweigung der Kananitischen zu betrachten. — Die Keniter glaubten durch ihre hohen und unzugänglichen Wohnsitze jeder Gefahr entnommen zu seyn. Der Seher gesteht ihnen hier den Vorzug zu, dessen sie sich rühmten, sagt dann aber im folgenden Verse, er werde nicht hinreichen, die Strafe von ihnen abzuhalten, welche ihre Feindschaft gegen Israel, das Volk des Herrn, über sie herbeiführt. Das שִׂים ist der Infin., welcher

hier die Stelle des verbi fin. vertritt, ſetzen, für: man ſetzte, es ward geſetzt; vgl. über dieſen Gebrauch des Infin. Ewald § 355. De Geer, Ewald, zu Obadja V. 4., vgl. kl. Gr. § 324, wollen das שִׂים als Part. pass. nehmen. Allein dagegen entſcheidet die angef. St. des Obadja, die mit der unſrigen ſich ſo nahe berührt, daß ſie in der Erkl. nicht von ihr abgeſondert werden darf: wenn du hoch machſt, תַּגְבִּיהַּ, wie der Adler, und wenn zwiſchen Sternen legen dein Neſt. Das שִׂים iſt dort offenbar Infin., der aus dem vorherg. תגביה ſeine nähere Beſtimmung erhält. Das Partic. paßt dort nicht, weil das קִנְּךָ auch noch zu תגביה gehört, mit dem es bei Jerem. in C. 49, 16. unmittelbar verbunden iſt, und alſo im Accuſ. ſtehen muß. Hitzig, der das שִׂים dort als Partic. faßt, thut dieß im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, da er anerkennt, daß das קִנְּךָ noch mit zu תגביה gehört. Conſequenter erklärt Ewald: „und auch wenn du hoch wie der Adler gehſt.“ Allein dieſe Erkl. iſt gegen die Grundſtelle, die unſrige — das: wenn du hoch machſt wie der Adler — dein Neſt, entſpricht in ihr dem: „gelegt auf den Felſen iſt dein Neſt,“ und daran knüpft der Prophet das ſteigernde: ja wenn du zwiſchen Sternen es ſetzeſt — und ebenſo gegen die abgeleitete bei Jeremias. Zufällig kann die Übereinſtimmung von Obadja V. 4. mit unſerer St. übrigens ſchon eben wegen des שִׂים nicht ſeyn, und dafür, daß unſere Stelle die Grundſtelle iſt, entſcheidet ſchon die Beziehung des קִנְּךָ in ihr auf den Namen קיני, die bei Obadja wegfällt.

V. 22. Das כִּי אִם ſoll auch nach Geſen. thes. S. 682 hier sed tamen bedeuten. Aber die geſicherte Bedeutung ſondern (vgl. Ewald § 625) iſt hier ganz paſſend, wenn man nur auf den Sinn des vorherg. Ausſpruches und nicht blos auf den Buchſtaben deſſ. ſieht: Nicht hilft dir dein dauerhafter Sitz (das אֵיתָן hat keine andere Bed. als die des Andauernden), *nicht ſicher biſt* du in deinem ſtolzen Neſte. Das בָּעַר heißt

hier weder abweiden, noch verbrennen, ſondern es iſt in der Grundbedeutung vernichten, vertilgen zu nehmen, in der es im Pent. namentlich in der Redensart בַּעַרְתָּ רָע מִקִּרְבֶּךָ vorkommt. Daß als Urheber der Vertilgung, welche über die Keniter ergehen ſoll, Iſrael zu betrachten iſt, erhellt ſchon aus der Analogie der im vorigen genannten Völker, und noch beſtimmter aus dem zweiten Theile des Verſes, wonach den terminus ad quem der Vertilgung die Wegführung Iſraels und das Exil bilden ſoll, was nur unter der Vorausſetzung verſtändlich iſt, daß die Vertilgung von Iſrael ausgeht. Viele Ausl. freilich nehmen an, daß in dieſen letzten Worten — eigentl.: bis was Aſſur dich hinwegführen wird, für: bis zu dem, daß Aſſur dich wegführt — nicht von der Wegführung Iſraels, ſondern von der Wegführung der Keniter die Rede ſey: Kain wird (von den Iſraeliten) vertilgt werden, bis endlich Aſſur es hinwegführt, oder auch nach anderer, jedoch ſehr gezwungener Auffaſſung des עַד־מָה: Kain wird vertilgt werden. Bis wann? Aſſur wird dich gefangen hinwegführen. Allein dafür, daß ſich die Wegführung auf Iſrael bezieht, ſprechen folgende Gründe. 1. Unmittelbar vorher war von Kain in der dritten Perſon die Rede. Iſrael wird von Bileam auch ſonſt angeredet, namentlich zu Anfang und zu Ende der zweiten Weiſſagung. Daß die Anrede an Iſrael gerichtet iſt, macht der Seher eben dadurch bemerklich, daß er die Anrede an die Keniter, deren er ſich in V. 21. bedient, in der erſten Hälfte des V. aufgibt, während er ſie außerdem beibehalten haben würde. 2. Die Hinwegführung kann ſchon deshalb kaum auf die Keniter bezogen werden, weil die Vertilgung das ſchwerere iſt. Ein vertilgtes Volk kann nicht mehr hinweggeführt werden. 3. Was aber die Hauptſache iſt, beziehen wir das: bis daß Aſſur dich hinwegführt, auf die Keniter, ſo wiſſen wir mit dem folgenden nichts anzufangen, die Beziehung, in der es auf den Grundgedanken der

Weiſſagung ſteht, iſt dann gar nicht einmal angedeutet. Die Niederlage Aſſurs kommt hier nach V. 14. nur inſofern in Betracht, als er Feind Iſraels iſt. Als ſolcher aber iſt er, wenn nicht die bezeichneten Worte auf Iſrael gehen, gar nicht bezeichnet, während ſie nach unſerer Auffaſſung hindeuten auf die Unbill gegen Iſrael, deren Strafe im folg. verkündet wird. Man wende nicht ein, daß ja auch bei den Amalekitern und Kenitern der Feindſchaft gegen das Bundesvolk nicht ausdrücklich gedacht werde. Dieſe waren ſchon in der Gegenwart Feinde Iſraels und bei ihnen konnte daher die Feindſchaft als bekannt vorausgeſetzt werden, während Aſſur in der Gegenwart noch in gar keiner Beziehung zu Iſrael ſtand. — Die richtige Anſicht findet ſich ſchon bei Calvin, welcher bemerkt: certe consilium spiritus fuit, per modum correctionis docere felicitatem, cujus antea facta fuit mentio, permixtam fore gravibus miseriis, acerba enim res est servitus, tristius etiam exilium. hinc colligimus ecclesiam ita benedici a deo, ut variis tamen aerumnis obnoxia esse non desinat. Dem Zwecke der ganzen Weiſſagung gemäß wird das Unglück Iſraels hier nur beiläufig erwähnt, eingeflochten in einen Ausſpruch, welcher ſeinem Hauptinhalte nach heilverkündend iſt, und nur kurz angedeutet, nur inſoweit, als es nöthig war, um die folgende von dem Grundgedanken der Weiſſagung beherrſchte Verkündung des Unterganges ihrer Dränger verſtändlich zu machen. Beachten wir die ſpätere Nachricht über den Rath, den Bileam den Moabitern und Midianitern gibt, Iſrael zu verführen, und es dadurch des auf ihm ruhenden göttlichen Segens verluſtig zu machen, ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß die von Bileam ſelbſt erkannte Urſache des hier angedeuteten temporären Unglükkes Iſraels ſein Abfall von ſeiner Idee und Beſtimmung, ſeine Verweltlichung iſt, in deren Folge es von Gott durch die Welt *geſtraft wird.* Aus V. 24. erſehen wir, daß Aſſur hier über-

haupt die Asiatischen Weltreiche repräsentirt. Dort, in der Ankündigung der Strafe für die hier angedeutete Schuld, wird ihm Eber beigesellt. Die Strafe kann aber nicht über die Schuld hinausgehen, die weitere Ausdehnung der afflictio passiva hat die weitere Ausdehnung der afflictio activa zu ihrer Voraussetzung. Assur aber wird individualisirend genannt, weil er die Reihe der transeuphratensischen Dränger des Volkes Gottes eröffnen sollte. Seine historische Verwirklichung fand das: „Assur wird dich hinwegführen" in der Wegführung der zehn Stämme durch die Assyrier, Juda's durch die Chaldäer, und in der Fortsetzung ihrer Gewaltherrschaft durch die Perser, unter denen die Israeliten in ihrem eignen Lande Knechte blieben, und seinen Ertrag den Königen, welche der Herr über sie gesetzt, zollen mußten, vgl. Neh. 9, 36. 37., also nicht in Wahrheit in seinen Besitz restituirt waren. In der Verkündung, die Keniter werden der Vertilgung durch die Israeliten preisgegeben seyn, bis Assur diese hinwegführen werde, liegt nicht etwa, daß die Keniter, und also die Kananiter sich nachher wieder erholen werden, wogegen schon das spricht, daß die Vertilgung keine Erholung zuläßt, sondern nur das wird gesagt, es werde vor diesem Zeitraume den Kenitern nicht gelingen, sich der vertilgenden Gewalt Israels zu entziehen, die beim Eintreten desselben schon längst ihr Werk vollendet hatte.

V. 23. Der Verkündung des Gerichtes, welches der Gott Israels wegen der demselben angethanen Unbill an Assur und Eber vollziehen wird, schickt der Seher einen wehklagenden Ausruf über die Furchtbarkeit desselben voraus, die ihm um so mehr zu Herzen ging, da die zu Bestrafenden die Söhne seines Volkes waren (vgl. C. 22, 5.), deren Ruin er selbst, zur Verfluchung Israels berufen, verkünden mußte. Das יִחְיֶה nimmt man am besten im Sinne des Fut., „wer wird leben," wer wird bei der bevorstehenden allgemeinen Niederlage [illegible]

behalten, mit Vergleichung von Matth. 24, 21. 22.: ἔσται γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ' οὐ μὴ γένηται· καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. Andere erkl.: wer mag leben, mit Vergleichung von Apoc. 9, 6.: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὑρήσουσιν αὐτὸν καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν. Für das: wer wird leben, ſpricht aber das dem nicht leben entſprechende untergehen oder umkommen in V. 24. Das מִ in מִשָּׂמ kann entweder die Zeit bezeichnen: von dem an da Gott dieß ſetzt (LXX.: τίς ζήσεται ὅταν θῇ ταῦτα ὁ θεός; Vulg.: quis victurus est, quando faciet ista deus), oder auch die Urſache: weil Gott dieß ſetzt. Das Suff. in שָׂמ bezieht ſich auf das folgende, das von unſerem V. als durch einen Doppelpunct getrennt zu denken iſt. Mehrere beziehen das Suff. in שָׂמ auf Gott, und nehmen das אֵל als die abgekürzte Form des Pron. demonstr.: wer wird leben, wenn er dieſes thut. Allein von allem andern abgeſehen, reicht ſchon das gegen dieſe Erkl. hin, daß das אֵל für אֱלֶה, was achtmahl im Pent. vorkommt, und außerdem nur einmahl in 1. Chron. 20, 8. (vgl. d. St. bei Geſ. thes. p. 94) außer jener letzten Stelle immer mit dem Artikel ſteht. Der Verf. der Chronik, der dieſe Form nicht dem lebendigen Sprachgebrauch entnahm, ſondern ſie aus dem Pent. entlehnte, hat ſich in Bezug auf ſie geirrt. Sie kann gar nicht ohne Artikel ſtehen. Offenbar iſt das אֱלֶה die Grundform und die Abkürzung in אֵל eben nur durch das Davortreten des Artikels veranlaßt, wie dieß eben daraus hervorgeht, daß der Artikel im Pent. immer ſich vorfindet, was gewiß nicht zufällig ſeyn kann.

V. 24. Auf die einleitenden Worte folgte die Verkündung ſelbſt. Eine Macht, die von Weſten her auf Schiffen andringt, bedrängt den Dränger des Volkes Gottes, Aſſur, bedrängt über

haupt das transeuphratenische Land, und Untergang trifft, nicht weniger wie Amalek, auch diese mächtigen Staaten, zur Vergeltung desjenigen, was sie an dem Volke Gottes verübt haben. Dieser Ausspruch unterscheidet sich insofern von den früheren, als die in ihm angekündigte Vergeltung nicht von dem Bundesvolke selbst geübt wird, sondern durch ein anderes Volk, welches Gott zu ihr waffnet. Diese Differenz ist aber keine wesentliche. Da der angekündigte Untergang Strafe des Unrechtes ist, welches gegen Israel verübt worden, und da er von dem Gotte Israels verhängt wird, so ist auch dieser Ausspruch mit unter dem: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke" (und seines Gleichen) begriffen. In demjenigen, was Gott für sein Reich thut, reagirt dieß selbst gegen seine Dränger. — Daß das Kittim ursprünglich Cypern bedeutet, bedarf als jetzt allgemein zugestanden, keines Beweises, um so weniger, da noch zuletzt Gesenius die Gründe für diese Annahme vollständig dargelegt hat. Das aber steht noch in Frage, ob diese ursprüngliche Bedeutung zugleich die einzige ist, welche in den Schriften des A. T. vorkommt, oder ob die Benennung auch im weitern Sinne genommen und auf alle Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres, besonders die nördlichen, also auf die Inseln und Küsten Griechenlands und auch Italiens übergetragen wurde, wie mit Gesenius die meisten Neueren behaupten. Wir müssen uns gegen diese weitere Ausdehnung erklären. Sie ist schon von vornherein unwahrscheinlich, da Cypern vereinzelt liegt, und von den alttestamentlichen Stellen, die man zur Begründung derselben anführt, hält keine die Probe aus. Man beruft sich zuerst auf unsere Stelle, Cypern allein sey zu unbedeutend, als daß von dorther eine Bedrängung Assurs und Ebers habe erwartet werden können. Allein es ist wohl zu beachten, daß die Macht, welche Assur und Eber bedrängen soll, dem Propheten nicht etwa a[illegible]

Cypern, ſondern nur von der Seite von Cypern herkommt (das יָד in der Bedeutung Seite in Ex. 2, 5., Deut. 2, 37. vgl. Geſen. S. 568), was die Annahme einer weiteren Bedeutung des Kittim nicht bloß unnöthig, ſondern zugleich unwahrſcheinlich macht. Denn fände dieſe Statt, ſo würde der Seher die Schiffe nicht von der Seite Kitthäas her, ſondern aus Kitthäa kommen laſſen. So wie Cypern „durch Naturverhältniſſe bedingt, die Hauptſtation für die phöniziſche Schifffahrt nach dem Weſten war," vgl. Tuch zur Gen. S. 215, ſo mußten Flotten, die aus dem Occidente nach dem Oriente zogen, die Richtung über Cypern nehmen, das auch in Jeſ. 23, 1. als die Vermittlerin des Orientes und des Occidentes erſcheint, die Tarſisſchiffe erfahren dort den Untergang von Tyrus. *) Der Seher drückt alſo den Gedanken fore ut valesceret occidens, den er in ſeiner weiteſten Allgemeinheit darlegen will, ohne Nennung der weſtlichen Völker, von denen die Bedrängung ausgehen ſollte — dieſe lag außerhalb ſeines Geſichtskreiſes — alſo aus, daß er die feindlichen Schiffe von derjenigen Station herkommen läßt, welche jede Flotte bei ihrem Zuge aus dem Occident in den Orient berühren mußte. Die zweite St., welche man für die weitere Bed. geltend macht, iſt Jerem. 2, 10.: Gehet zu den אִיֵּי כִתִּיִּים und ſehet, und ſendet zu Kedar und merket. Grade ſo gut wie Geſen. in Ez. 27, 6. das אִיֵּי כִתִּים durch orae Cypriorum überſetzt, kann man es auch hier thun, um

*) Man vgl über Cypern als Vermittlerin zwiſchen Griechenland und Phönizien, Plaß Vor- und Urgeſchichte der Hellenen Bd. 2 S. 451: Dieſe Kypriſchen Städte waren aber ungeachtet aller Fehden mit den Phöniziern die vornehmſten Zwiſchenörter für den friedlichen Verkehr beider aus Nationalhaß ſich verfolgenden und des Handels und der Induſtrie wegen ſich einander freundſchaftlicher nähernden Völker. Sie ſelbſt, allem Anſchein nach, anfänglich höchſt unbedeutend, verdankten eben dieſer Stellung ihr Gedeihen, erhielten von den kleinaſiatiſchen Hellenen, wie von den Phöniziern viele Einwanderer, und empfingen um ſo mehr ein doppeltes Gepräge.

so mehr, da auch in dem parallelen Gliede nur ein einzelnes Volk (Kedar) genannt wird, vgl. auch das אִיֵּי אֱלִישָׁה, die Küsten von Elisa, in Ez. 27, 7. und über das אי in der Bed. Küste Gesen. s. v. Die dritte und letzte St. ist Dan. 11, 30.: Und es kommen wider ihn צִיִּים כִּתִּים. Kitthäische Schiffe darf man hier gar nicht mit Gesen. übersetzen. כִּתִּים bezeichnet überall das Land. Gesenius hat den Unterschied zwischen כִּתִּים und כִּתִּיִּים überhaupt ganz übersehen, für den besonders Jes. 23, 1. vgl. mit V. 12. lehrreich ist. Das Verhältniß des כתים zu dem ציים wird erläutert durch die Bemerkung von Ewald gr. Gr. p. 627: „In gewissen Verbindungen löst sich die enge Verbindung zweier Nomina durch den Stat. constr. allmälig auf, so daß die Nomina getrennt neben einander gestellt werden. Der Grund liegt in der loseren Verbindung, entweder des Begriffes wegen, oder weil das nomen allmälig seine Substantivkraft verliert.“ (Das letztere ist bei dem כתים nie geschehen). Hienach kann die Zusammensetzung: Kittimschiffe nur ein entferntes Verhältniß der Schiffe und der Kitthäer bezeichnen. Es können nicht Kitthäische Schiffe gemeint seyn — diese würden durch צוי כתים oder ציים כתיים bezeichnet werden — sondern nur Schiffe, welche aus der Gegend von Kittim herkommen, so daß das ציים כתים genau dasselbe ist, wie das צִים מִיַּד כִּתִּים in unserer Stelle, welches anzunehmen um so näher liegt, da unsere Stelle offenbar die Grundstelle ist, welche Daniel vor Augen hat, eine neue Realisirung der in ihr enthaltenen Weissagung ankündigend. Das צי ist so selten (es kommt im Ganzen nur viermahl vor), daß schon allein seine Verbindung mit כתים nicht zweifeln läßt, daß der Verf. des B. Daniel damit auf u. St. zurückweist. Ebenso wenig wie Bileam bezeichnet auch Daniel näher das Land, aus dem die Flotte kommen soll. Er begnügt sich darauf hinzuweisen, daß das Wort Bileams von dem Mächtigwerden des Westens

über den Oſten ſich von neuem bewähren werde. Die unzeitige Vergleichung der Geſchichte (ſchon die LXX bringen die Römer herein) hat auch hier der Erklärung der Weiſſagung großen Nachtheil gebracht. — Daß in der Zeit nach Abſchluß des A. T. das Kittim in weiterer Bed. gebraucht wurde, daran läßt ſich allerdings nicht zweifeln. Joſephus Ant. 1, 6, 1. zu Gen. 10, 4., ſagt dieß ausdrücklich: Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται καὶ ἀπ' αὐτῆς νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλείω τῶν παρὰ θάλασσαν, Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται. In 1. Macc. 1, 1. wird geſagt, Alexander ſey ἐκ τῆς γῆς Χεττιεὶμ ausgezogen. Ebendaſelbſt in C. 8, 5. wird Perſeus Κιτιέων βασιλεὺς genannt. Allein man würde ſehr irren, wenn man aus dieſem ſpäteren Sprachgebrauche auf den früheren einen Schluß ziehen wollte. Er entſtand offenbar blos aus einer falſchen hiſtoriſirenden Auslegung unſerer Stelle und der Dan. 11, 30., ſo daß, wenn dieſer Sprachgebrauch ſchon im Buche Daniel vorkäme, dieß eine Inſtanz gegen ſeine Echtheit bilden würde. Dieſe Entſtehungsweiſe des ſpäteren Sprachgebrauchs liegt beſonders deutlich vor in 1. Macc. 1, 1., wo von Alexander geſagt wird: ὃς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιεὶμ καὶ ἐτάραξε τὸν Δαρεῖον βασιλέα Περσῶν καὶ Μήδων. Offenbar will der Verf. hier darauf aufmerkſam machen, wie in dem Zuge Alexanders ſich die Weiſſagung Bileams realiſirte. Dieſe Annahme ſteht im Einklange mit ſeinem ganzen ſchriftſtelleriſchen Character, und dafür ſpricht ſpeciell die Form Χεττιείμ, welche dem Hebräiſchen genau nachgebildet iſt und ſtatt deren der Verf. an der zweiten Stelle, wo er keine ſolche Beziehung im Auge hat, die gangbare ſetzt. Übrigens ſcheint dieſe zweite Stelle, bei der keine prophetiſche Beziehung denkbar iſt, zu zeigen, daß der Verf. des erſten B. der Macc. nicht etwa, wie Winer lex. s. v. annimmt, der allein in der Hauptſache unter allen Neueren das Richtige erkannt hat, *der erſte war*, der dem Namen Kittim auf Grund falſcher Aus-

legung eine falſche Ausdehnung gab, ſondern daß derſelbe in dieſem unrichtigen Sinne zu ſeiner Zeit ſchon einigermaßen gangbar war.

Die Verkündung einer dereinſtigen Beſiegung der Aſiatiſchen Reiche durch Völker aus Europa, wie ſie geſchichtlich durch die Aſiatiſche Herrſchaft der Griechen und Römer realiſirt wurde, liegt ſo ganz außerhalb der Gränzen der natürlichen Erkenntniß, welche dem Verf. zu Gebote ſtand — mag man nun als ſolchen Bileam annehmen, oder einen anderen ſpäter lebenden, was in dieſer Beziehung völlig gleich iſt —, daß diejenigen, welche das Iſraelitiſche Prophetenthum nur auf die natürliche Erkenntniß beſchränken, durch ſie in nicht geringe Verlegenheit geſetzt werden. Der Verſuch, den Hitzig, Begriff der Critik S. 54 ff., unter Beiſtimmung von v. Bohlen, Gen. S. CXXXV, der von der „trefflichen Aufklärung" von Hitzig redet, der hier zuerſt das Wahre enthüllt habe, gemacht hat, ſich und die ihm Gleichgeſinnten aus dieſer Verlegenheit zu retten, kann nur dazu dienen, die Größe derſelben und die Unmöglichkeit der Rettung aus ihr recht anſchaulich zu machen. Hitzig, von der Hypotheſe der Abfaſſung der Weiſſagungen Bileams in der Zeit der Könige ausgehend, bezieht unſere St., ſo wie Pſ. 48, 8., auf einen Einfall der Griechen in Aſien in der Zeit Sanheribs, über den Alexander Polyhiſtor, wahrſcheinlich aus Beroſus, in der Armeniſchen Chronik des Euſebius t. I. p. 21, ed. Ven. alſo berichtet: quum autem ille fama accepisset Graecos in Ciliciam belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit; aciem contra aciem instruxit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes (tamen) debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit, Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit, vgl. die kürzere Notiz, welche über daſſelbe Ereigniß ebendaſelbſt S. 26 Abydenus gibt: ad

litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit. „Keine andere Beziehung — ſagt Hitzig — iſt denkbar.“ Erweiſen wir alſo die von ſeinem Standpunct aus allein denkbar Beziehung als unſtatthaft, ſo wird zugleich dieſer Standpunct als unhaltbar erwieſen. Dieß kann aber ohne viele Mühe und Weitläuftigkeit geſchehen. Auf die Furchtbarkeit der Cataſtrophe, welche der Seher hier im Auge hat, weiſt ſchon das einleitende: „wer wird leben“ hin, eine große und allgemeine Niederlage ankündigend; ferner das: „und ſie bedrängen Aſſur und ſie bedrängen Eber,“ und endlich das: „und ſein Ende iſt Untergang,“ ankündigend, daß durch den Sieger aus dem Weſten die mächtigen Aſiatiſchen Reiche Untergang treffen werde. Daß nun jene griechiſche Invaſion auch nicht im Entfernteſten einen ſolchen Character trug, daß weder durch ſie ſolches bewirkt wurde, noch von ihr ſolches erwartet werden konnte, erweiſen wir aus folgenden Gründen. 1. Wäre dieß Ereigniß von ſolcher Bedeutung geweſen, wie Hitzig dieß annimmt, und hätte es auf die Iſraeliten einen ſolchen Eindruck gemacht, daß es unſere Weiſſagung hervorrief, ſo ſollte man doch Beziehungen auf daſſelbe auch in andern Stellen des A. T. erwarten. Dergleichen findet ſich aber gar nichts. Die Annahme einer Beziehung von Pſ. 48 auf dieß Ereigniß hat Hitzig ſelbſt ſpäter zurückgenommen, vgl. die Pſalmen, hiſtoriſch krit. unterſ., Heidelb. 1836 S. 42 ff., und gewiß hat er daran wohl gethan. 2. Nehmen wir auch an, daß der Bericht des Alexander Polyhiſtor vollkommen zuverläſſig ſey, und nicht in Orientaliſcher Weiſe übertreibe, die Feinde furchtbarer mache, damit der Sieg über ſie um ſo glänzender erſcheine, ſo führt doch derſelbe keineswegs auf eine ſolche feindliche Invaſion, von der auch der furchtſamſte den Ruin Aſiens hätte erwarten können. Die Griechen kommen nicht über das Küſtenland hinaus und eine einzige Schlacht reicht hin zu ihrer gänzlichen Vertreibung. 3. Die

Annahme einer großartigen Expedition Griechenlands gegen Asien in der Zeit Sanheribs steht mit den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit in grellem Widerspruch. Diese erlauben nicht, an einen Eroberungs-, sondern nur an einen Streif- und Raubzug, oder auch einen Versuch zur Anlegung einer Colonie zu denken. Dieß bemerkte schon Niebuhr, der zuerst die Aufmerksamkeit auf jene Angabe des Alexander Polyhistor hinlenkte und sich ihrer mit etwas partheiischer Vorliebe annahm, hist. Gewinn aus der Armen. Chronik des Eusebius, kl. Schriften I. S. 205: „An eine vereinte Unternehmung, wie der troische Krieg dargestellt wird, zu denken, verbietet der damalige Zustand Griechenlands.“ Plaß, Vor- und Urgeschichte der Hellenen, Bd. 2 S. 5. 6 sagt von den Griechischen Zuständen in dem Zeitraume von 1100—500 v. Chr: „Eben deshalb kann aber bei diesem Zeitraume der hellenischen Geschichte der allgemeine Theil nicht reichhaltig seyn; es fehlt für diesen die Fülle des Stoffes. Von einem auswärtigen Feinde wurde das gesammte Volk während dieser 6 Jahrhunderte nicht angegriffen, und ebensowenig vereinten sich alle, oder auch nur eine bedeutende Menge der einzelnen Theile, um auswärts irgend eine glänzende Waffenthat zu verrichten. Dafür bedarf es nicht einmahl des ausdrücklichen Zeugnisses des kundigen Thucydides (1, 15); das völlige Schweigen aller Schriftsteller über dergleichen Unternehmungen muß uns genügen. — — — Ein seltenes Glück genoß in diesen Jahrhunderten das hellenische Volk, da es grade in der Zeit, wo es in seiner inneren Ausbildung begriffen war, von außen völlig unangefochten blieb. Selbst aber konnte es an einen Anfall auf Fremde nicht denken; denn mit sich selbst und seiner eigenen Gestaltung war es ebensowohl genügend beschäftigt, als durch Stämme und in diesen wieder durch kleine Staaten so zerstückelt, daß ohne äußeren Zwang

eine Vereinigung aller oder Vieler zu einer gemeinſchaftlichen Unternehmung nicht zu Stande kommen konnte."

Von nicht geringer Wichtigkeit iſt es, wie in dem: „und ſie bedrängen Aſſur und ſie bedrängen Eber," das Eber zu faſſen ſey. Schon die alten Überſ. gingen in Auffaſſung deſſelben auseinander. Die LXX (καὶ κακώσουσιν Ἀσσοὺρ καὶ κακώσουσιν Ἑβραίους) und die Vulg: (venient in trieribus de Italia, superabunt Assyrios vastabuntque Hebraeos), verſtanden unter Eber die Hebräer; dagegen Onkelos die Transeuphratenſer. Und dieſe Differenz geht bis in die neueſten Zeiten fort. Roſenmüller z. B. entſcheidet ſich für die Transeuphratenſer, Tholuck und Hitzig für die Hebräer. Wir wollen verſuchen, dieſe Differenz für die Zukunft zu beſeitigen und die Beziehung auf die Transeuphratenſer als die allein richtige feſtzuſtellen. Dieſe iſt 1. die allein ſprachlich mögliche. Die Erklärung von den Hebräern beruht auf der Vorausſetzung, daß man die Iſraeliten in nähere Beziehung zu dem in Gen. 10, 24. genannten Individuum Eber geſetzt und nach ſeinem Namen benannt habe. Dieſe Vorausſetzung iſt aber eine irrige. Es iſt ſchon von vornherein unwahrſcheinlich, daß man den Patriarchen Eber in nähere Verbindung mit den Iſraeliten geſetzt habe, da er in der Genealogie ein bloßes Mittelglied bildet, von dem nichts Auszeichnendes berichtet wird, nichts, wodurch er den Iſraeliten mehr angeeignet würde, wie den übrigen Völkern, welche die leibliche Abſtammung von ihm mit den Iſraeliten gemein hatten. Wie ganz anders verhält es ſich in dieſer Beziehung mit Abraham! Von dieſem ſtammten außer den Iſraeliten auch die Ismaeliten und andere Arabiſche Völkerſchaften, und ebenſo die Idumäer ab; nichts deſto weniger aber gehörte er als Vater der Gläubigen den Iſraeliten eigenthümlich zu und nur in Iſaac wurde ihm Saame genannt, *vgl. Gen. 21, 12.* Von dem Glauben Ebers dagegen, von

seinem Wandel mit Gott, von einem Bundesverhältniß, in das Gott zu ihm getreten, schweigt die Geschichte gänzlich; seiner wird nur in Bezug auf das leibliche Verhältniß gedacht, und in Bezug auf dieses gehörte er grade so gut wie den Israeliten, den mit ihnen stammverwandten Völkern an. Wir nähern uns also den Stellen, welche darthun sollen, daß die Israeliten sich ihn speciell vindicirt haben sollen, von vornherein mit Mißtrauen gegen die Richtigkeit dieser Auffassung, und dieß Mißtrauen zeigt sich bei näherer Prüfung als vollkommen begründet. Den ersten Rang unter diesen Stellen nimmt die Gen. 10, 21 ein: „und dem Sem wurde auch geboren, dem Vater aller Söhne Ebers.“ Unter den Söhnen Ebers hier die Israeliten zu verstehen, wie noch zuletzt von Bohlen und Tuch gethan, welcher letztere bemerkt, Sem werde durch diesen Zusatz als der Ahnherr der עברים bezeichnet, verbietet schon das alle. Die Beziehung auf die Transeuphratenser liegt um so näher, da die Aufzählung der Kananitischen Völkerschaften unmittelbar vorhergeht und durch den Gegensatz gegen das diesseits des Euphrat gelegene Kanaan das עֵבֶר näher bestimmt wird. Eben durch diesen Gegensatz wird die Bezeichnung Sems als des Vaters aller Transeuphratenser als passend gerechtfertigt, während in Bezug auf den Patriarchen Eber schon Hyde, hist. relig. Persarum, p. 47 mit Recht bemerkt cur istius scriptor anticiparet mentionem nulla sane ratio datur und hinzufügt: scopus loci plane alium postulat sensum, qui spectet habitationes filiorum Eber eorumque sedes per terram. Man muß es hienach als rein zufällig betrachten, daß einige Verse darauf ein Mann Namens Eber vorkommt. Dann beruft man sich auf den Namen עִבְרִים. Allein in der Form dieses Namens liegt kein Grund ihn von einem Individuum Namens Eber abzuleiten, nichts welches verböte, das עברים in der Bed. die jenseitigen zu nehmen, wie schon die Alexx. das עברי durch

περάτης wiedergeben. Heſychius bemerkt: ὁ Ἑβραῖος, περάτης. und Euſebius: Ἑβραῖοι οἱ περάται ἑρμηνεύονται, διαπεράσαντος Εὐφράτην Ἀβραάμ, καὶ οὐχ ὡς οἴονταί τινες ἀπὸ Ἑβέρ (vgl. Hyde p. 51). Denn die Adjectiva auf ī ſtehen nach Ewald gr. Gr. p. 249 auch „3. von gewöhnlichen nomm. abgeleitet um eine Abſtammung oder Beſchäftigung anzuzeigen." Daß dieſe Ableitung aber die allein richtige, erhellt aus der Thatſache, daß der Name vorzugsweiſe von Ausländern und im Verhältniß zu ihnen gebraucht wird, vgl. Ewald gr. Gr. p. 2, eine Thatſache, die nur von ihr aus, nach der der Name einen durchaus äußerlichen Character hat, zu erklären iſt, und daß er ſpeciell von den Kananitern ausging und die Eingewanderten im Verhältniß zu ihnen bezeichnete. Dieß tritt deutlich hervor an der erſten St., wo der Name vorkommt, in Gen. 14, 13.: „Und der Flüchtling kam und brachte die Nachricht an Abraham den Ibri," wo, mit Beibehaltung der Bezeichnung, deren ſich die Flüchtlinge bedienten, darauf hingewieſen wird, wie die Eingebornen bei dem Eingewanderten Schutz und Hülfe ſuchten. Perpendamus — bemerkt ſchon Hyde — eos, qui Abrahamo hunc titulum dederunt fuisse Cananitas et an putabimus eos novisse Abrahami prosapiam s. genealogiam tam longe remotam eamve consuluisse? So zeigt ſich alſo, daß es an jeder Berechtigung fehlt, unter den Söhnen Ebers hier die Iſraeliten als Nachkommen des Patriarchen Eber zu verſtehen. Dagegen wird Niemand läugnen können, daß die Erkl. von den Transenphratenſern eine vollkommen zuläſſige ſei. Der Einwand, daß nicht ohne weiteres ſtehen könne für die Gegend jenſeits des Euphrat, wird ſchon durch Gen. 14, 21. zurückgewieſen. Es iſt dieß zudem eine einfache Folge davon, daß den Hebräern und den umwohnenden Völkern der Euphrat der Strom κατ' ἐξοχήν war. Weil aber eben hierauf die Möglichkeit der nackten Setzung des Eber beruht, ſo iſt

unzuläſſig mit Hyde p. 53 und Michaelis suppl. p. 1822 unter Eber die Gegend jenſeits des Tigris zu verſtehen. Übrigens hat die Annahme, daß das Eber hier die Gegend jenſeits des Euphrat bezeichne, um ſo weniger Schwierigkeit, da es durch das vorhergehende Aſſur näher beſtimmt wird, ebenſo wie in Gen. 10, 21. durch den Gegenſatz gegen Kanaan. 2. Der Name Eber = Ibrim, iſt, weil dieß der äußerlichſte Name des Volkes iſt, im Munde Bileams unpaſſend. Er nennt das Volk immer Jakob und Iſrael (eigentlich nur Iſrael; denn Jakob iſt nur durch die Geſetze des Parallelismus herbeigeführt, und daß Iſrael immer zuletzt ſteht, zeigt, daß dieß für Bileam der eigentliche ſachliche Name) und muß es thun. Es wäre ſehr ſonderbar, wenn Bileam, nachdem er ſo ſehr oft den bezeichnenden Namen gebraucht, grade am Ende ſich des äußerlichſten unter allen bedienen ſollte. 3. Die Wehklage Bileams in C. 22, 5. zeigt, daß das zu verkündende Unglück das Land der Söhne ſeines Volkes, vgl. C. 22, 5., betrifft. Dieß iſt der Fall, ſobald man unter Eber das transeuphratenſiſche Land verſteht, denn er war ja aus Aram der beiden Flüſſe. Dagegen wurde er von dem Unglücke Aſſurs und der Iſraeliten nicht näher berührt. 4. Was aber die Hauptſache und für ſich allein völlig entſcheidend iſt, verſteht man unter Eber die Hebräer, ſo erhalten wir eine zufällige Prädiction, die von keiner Idee beherrſcht wird, im Gegenſatze gegen V. 14., wo Bileam ſelbſt das Ganze ſeiner Weiſſagung als von einer Idee beherrſcht bezeichnet. Es iſt dann nicht mehr die Rede von einem Gerichte über die Feinde Iſraels. Durch die Verbindung mit den Hebräern erhält auch Aſſur eine andere Stellung. Die Weiſſagung läuft am Ende in eine Wahrſagung aus. Verſtehen wir dagegen unter Eber die Transeuphratenſer, ſo iſt alles in Ordnung und der von Bileam angegebene Grundgedanke der Weiſſagung beherrſcht ſie bis ans Ende. Aſſur hat das Volk Gottes weg

geführt. Gott rüstet wider ihn, wider das ganze transeuphratensische Land, welches sich seiner Schuld mit theilhaftig gemacht, den fernen Westen und Untergang trifft die, welche dem Reiche Gottes Untergang zu bringen schienen. Damit bricht die Weissagung ab. Die ferneren Entwickelungen sind dem Auge des Sehers verborgen.

Daß das Eber nicht etwa ein zweites Land ist, welches neben Assur genannt wird, vielmehr das Allgemeine, was das specielle Assur unter sich befaßt: „und sie bedrängen Assur und sie bedrängen (überhaupt) das transeuphratensische Land," erhellt aus Gen. 10, 21., wo Sem als der Vater aller Söhne Ebers bezeichnet wird, unter denen auch Assur genannt ist. In Jes. 7, 20. wird der König von Assur bezeichnet als ein Scheermesser gemiethet בְּעֲבֵרִי נָהָר, also auch dort Assyrien mitbegriffen.

Die letzten Worte: und auch er gehet unter, werden von mehreren Ausl. auf den Sieger, der von der Seite Kittims herkommt, bezogen, von anderen auf Assur und Eber. Die letztere Auffassung wird als die richtige erwiesen durch die Beziehung, in der das: er geht unter, des Schlusses zu dem: wer wird leben, des Anfanges steht. Dazu kommt, daß das והוא besser zu אשור und עבר als zu den ציים מיד כתים paßt, daß das auf Amalek zurückweisende auch passender steht, wenn von Assur und Eber die Rede ist, als wenn von ihrem Sieger, dessen Untergang vielmehr mit dem ihrigen verglichen werden würde, endlich, daß die Verkündung des Unterganges, der den Sieger aus Westen treffen wird, hier der nöthigen Grundlage entbehrt, indem von einer feindlichen Stellung dieses Siegers gegen Israel, welche allein diese Verkündung motiviren könnte, gar nicht die Rede gewesen, dieser vielmehr nur als Werkzeug Gottes zur Bestrafung der Feinde seines Volkes bezeichnet worden ist.

Cap. 24, V. 25.

Und Bileam machte ſich auf und ging und kehrte zurück zu ſeinen Ort, und auch Balak ging ſeines Weges." Es findet ein ſcheinbarer Widerſpruch ſtatt zwiſchen dieſer Stelle, welche auszuſagen ſcheint, daß Bileam, nach Vollendung ſeiner göttlichen Miſſion unverzüglich und ohne ſich unterweges aufzuhalten, nach Hauſe zurückgekehrt und wohlbehalten in ſeiner Heimath angelangt ſey, und zwiſchen Num. 31, 8. 16., vgl. auch Joſ. 13, 22., wonach Bileam zur gerechten Strafe des Rathſchlages der Verführung, den er den Midianitern gegeben, von den Iſraeliten in dem Rachekriege, den ſie gegen die Midianiter unternahmen, getödtet wurde. In Num. 31, 8. heißt es: „Und die Könige Midians tödteten ſie über ihren Todten, Evi u. ſ. w., die fünf Könige Midians, und Bileam den Sohn Beors tödteten ſie mit dem Schwerte;" in Joſ. 13, 22.: „Und Bileam, den Sohn Beors, den Zeichendeuter, tödteten die Kinder Iſraels mit dem Schwerte zu ihren Erſchlagenen;" in Num. 31, 16. begründet Moſes die Vorwürfe, welche er den Befehlshabern des gegen die Midianiter ausgeſandten Heeres deshalb macht, weil ſie die Weiber hatten leben laſſen, alſo: „Siehe, dieſe waren es, welche auf das Wort*) Bileams die Söhne Iſraels Untreue gegen den Herrn lehrten,**) in Sachen Peors, und es kam die Strafe über die Gemeinde des Herrn."

---

*) Das בִּדְבַר erklärt Michaelis richtig pro verbo, i. e. prout iserat s. jusserat, Onkel. et Jonathan: ex consilio, vgl. das בִּדְבַר שִׁפְתֵי in Pſ. 17, 4.

**) Geſenius, in dem thesaurus p. 809, macht ſich unnöthige Mühe it dem מָסַר, was in Num. 31, 5. 16, und ſonſt nicht, vorkommt. Die rch das Chaldäiſche geſicherte Bedeutung tradidit iſt an beiden Stellen rchaus paſſend. Mit den einfachen Randbemerkungen von J. H. Mi-

Dieser Widerspruch wurde schon früh bemerkt und man machte Versuche zu seiner Lösung. Mehrere, von Severus, in der Griechischen Catene, bis auf Steudel, a. a. O. S. 83, wollten unter dem Orte Bileams nicht seine Heimath, in dem Lande jenseits des Euphrat, sondern den Ort verstehen, an dem er sich unmittelbar vorher aufgehalten. Diese Lösung ist aber nicht viel besser, wie eine andere offenbar absurde, wonach durch den Ort Bileams die Hölle bezeichnet seyn soll, vgl. Act. 1, 25. Gegen sie entscheidet schon die Vergleichung des: „fliehe an deinen Ort," was nach C. 24, 11. Balak zu Bileam spricht, nebst Bileams: „siehe ich gehe zu meinem Volke" in V. 14. Andere nehmen an, Bileam sey zwar in seine Heimath zurückgekehrt, habe dann aber eine zweite Reise zu den Midianitern unternommen, ohne daß sie es aber vermöchten, für eine solche doppelte Reise hinlängliche Zeit auszumitteln. Andere endlich suchen die Schwierigkeit, welche das: und er kehrte zurück, darbietet, durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die verba oft inchoative Bedeutung haben. Die neuere Critik macht, alle diese Lösungen verwerfend, den scheinbaren Widerspruch zuversichtlich als Beweis für die fragmentarische Beschaffenheit des Pent. geltend.

Alle diese Annahmen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, daß das שׁוּב eigentlich: sich abwenden, dann: sich zurückwenden, bedeutet, vgl. Winer s. v., die Erreichung des Zieles der Rückkehr liegt nie in dem Worte selbst. Man hat also gar nicht Grund zu sagen, daß das Verbum hier in inchoativer Bed. stehe, ebenso wenig wie das v. עָלָה, was nur steigen, nicht ersteigen bedeutet, in Num. 14, 40. inchoative

---

chaelis zu V. 5: traditi igitur v. suppeditati sunt (die nach V. 3. und 4. durch Moses von der Gemeinde verlangten Truppen wurden geliefert), und zu V. 16: ad tradendum, s. ut docerent, ist die Sache unnöthig gemacht.

Bed. hat, weil aus V. 44., wonach die Amalekiter vom Berge herabkamen, hervorgeht, daß die Israeliten nicht bis oben auf das Gebirge kamen. Noch viel weniger hat man ferner Grund, eine zweite Reise Bileams zu fingiren, oder einen Widerspruch zwischen uns. St. u. C. 31 zu behaupten. — Man vgl. noch Gen. 18, 33.: Und der Herr ging, wie er ausgeredet mit Abraham, und Abraham kehrte zurück לִמְקוֹמוֹ, eig. seinem Orte. Auch dort wird offenbar nicht die Ankunft bezeichnet, sondern die Richtung: er machte sich auf den Rückweg. Sie gingen auseinander, jeder seines Weges. So wie dort, so führt auch hier der Paxallelismus darauf, daß nicht das Ziel ins Auge gefaßt wird, sondern die Richtung.

Nur das könnte man sagen, der Verf., indem er berichte daß Bileam seine Rückreise angetreten, weise insofern darauf hin, daß er seinen Ort wirklich erreicht habe, als er das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerke. Diese Behauptung würde aber nur dann Grund haben, wenn der Verf. eine Geschichte Bileams schriebe, oder auch nur eine Geschichte der Beziehungen Bileams zu Israel. Da er aber nur das zu schildern sich vorgenommen, wie Bileam, da er dem Volke Gottes fluchen wollte, es segnen mußte — daß dieß der Zweck und Mittelpunct der Erzählung ist, liegt klar zu Tage und wird noch dazu im Pent. selbst, in Deut. 23, 5. 6. ausdrücklich ausgesprochen, vgl. S. 4. 18. — so verliert die Bemerkung alle Bedeutung. Ob Bileam das Ziel seiner Rückreise erreichte oder nicht, war für diesen Zweck völlig gleichgültig. Der Verf. kann ihn nun reisen lassen, ohne sich darum zu bekümmern, wie es ihm weiter ergeht, und was er weiter thut. Nur ganz beiläufig deutet er später darauf hin. Wie Balak ihn holen läßt, um Israel zu verderben, damit hatte er begonnen; wie er sich von Balak trennt, ohne daß dieser seinen Zweck erreicht hatte, damit schließt er.

Wird dasjenige, was wir so eben in Bezug auf des Verf.

Stellung zu Bileam bemerkten, gehörig ins Auge gefaßt, ſo ſchwindet auch von ſelbſt eine andere Schwierigkeit, welche Steudel a. a. O. S. 84. 85. aufſtellt, und der er nur durch die Annahme ausweichen zu können meint, daß Num. C. 22—24 eine von Bileam ſelbſt verfaßte Denkſchrift ſey, welche der Sammler des Pent. da eingetragen habe, wo ſie der Zeit nach hingehörte, der Umſtand nämlich, daß in der Erzählung in Num. 25 Bileams gar nicht gedacht wird, obgleich nach Num. 31 der Verführungsplan von ihm ausging. „Hing," meint Steudel, „das folgende Stück urſprünglich nicht zuſammen mit dem vorhergehenden, ſo iſt die Erſcheinung eben damit erklärt. Anders, wenn beide Stücke Theile einer zuſammenhängenden, fortlaufenden Geſchichte bilden. Da müßte es doch wirklich als Widerſpruch gegen den ſpäter 31, 8. 16. angeführten, Bileam betreffenden Umſtand auffallen, wenn, da von Bileam einmahl die Rede, er in die Geſchichte eingeführt war, nun doch bei einem in der Iſraelitiſchen Geſchichte ſo wichtigen Umſtande, wie die Verführung zum Moabitiſchen Götzendienſte, der eben Erwähnte, ungeachtet er Urſache davon war, ganz unberührt blieb." Da der Verf. nur zu ganz ſpeciellem Zwecke Bileam in die Geſchichte eingeführt hatte, ſo lag ihm keine Art von Verpflichtung ob, über ſein ferneres Thun und Ergehen zu berichten. Er ſtand zu ihm in keinem andern Verhältniß, als wenn er ſeiner vorher gar keine Erwähnung gethan. Es blieb ſeinem freien Ermeſſen überlaſſen, ob er Bileams überhaupt, und in wieweit er ſeiner in Bezug auf jene Begebenheit gedenken wollte. Offenbar nun iſt für den Geſichtspunct des Verf. die Rolle, welche Bileam bei der Sache ſpielte, eine durchaus untergeordnete, ſo daß er genug that, wenn er ſeiner in Bezug auf ſie nur beiläufig gedenkt. Der Mittelpunct iſt das, was der Gemeinde zur Erbauung dienen kann, die Offenbarung von Iſraels Sünde

und von des Herrn Gerechtigkeit in Bestrafung der Verführten und der Verführer.

Wir wollen aber bei dieser Gelegenheit die Steudelsche Hypothese von der Abfassung des Abschn. C. 22—24 durch Bileam einer eingehenden Prüfung unterwerfen. Was er außerdem noch zu ihrer Unterstützung anführt, die Erzählung sey ganz so gefaßt, wie es sich von demjenigen erwarten ließ, der es mit Balak nicht verderben, zugleich aber sein Verdienst um die Israeliten geltend machen wollte, ist so beschaffen, daß es unnöthig ist, weiter darauf einzugehen. Schon C. 24, 10. genügt dagegen. Während also die Abfassung durch Bileam gar nichts für sich hat, wird sie durch folgende Gründe zurückgewiesen: 1. Der Gebrauch der Gottesnamen ist durchaus unerklärlich, wenn Bileam als Verf. angenommen wird: er erfordert die Abfassung nicht nur überhaupt durch einen Israeliten, sondern auch speciell durch den Verf. des Pent. Der Beweis hiefür ist schon in den Beitr. Th. 2 S. 404 ff. geführt worden. 2. Wie sollte Bileam dazu kommen, in gutem Hebräisch zu schreiben? 3. Der Abschnitt stimmt mit dem Pent. in characteristischen Ausdrücken und Redensarten überein. Das sonst ungewöhnliche עֵין הָאָרֶץ, das Auge der Erde, für die Oberfläche derselben, in C. 22, 5. und 11., findet sich auch in Ex. 10, 5. 15. Das הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן in C. 23, 28. stimmt auffallend überein mit dem וְנִשְׁקָפָה עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן in C. 21, 20. Ebenso C. 22, 36.: „zur Stadt Moabs, welche an der Arnongränze, welcher am Ende der Gränze" mit C. 21, 13.: „der Arnon ist die Gränze Moabs, zwischen Moab und zwischen dem Amoriter." Das רְגָלִים in der Bed. Mahle, kommt wie in C. 22, 28. 32. 33., auch Ex. 23, 14. vor, außerdem nie. Das מֵעוֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה in C. 22, 30. hat nur an dem מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה in Gen. 48, 15. eine Parallelstelle; außerdem findet sich מעוד nirgends. Die Formel בְּעַרְבוֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ

oder auch מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן iſt dem Buche Numeri eigenthümlich. Das letztere findet ſich nur in C. 22, 1. zu Anfang des ganzen Abſchnittes, welcher die Begebenheiten in dem früher den Moabitern gehörigen Theile der Arabah bis zur Deuteronomiſchen Geſetzgebung beſchreibt, und zwar mit Abſicht, als das beſtimmtere; durch das מעבר wird ein für alle Mahl geſagt, wie das allgemeinere על zu verſtehen ſey. Wie zu Anfang des zuſammengehörenden Abſchnittes, ſo findet ſich die Formel auch zu Ende deſſ., welches zugleich den Schluß des ganzen Buches bildet, in C. 36, 13. Ebenſo kommt ſie auch in der Mitte durchgängig vor, namentlich überall da, wo in dem größeren Ganzen ein einzelner Abſchnitt beginnt oder beſchloſſen wird, vgl. Beitr. 3 S. 400. — 4. Wie der ganze Pent., ſo iſt auch dieſer Bericht mit Beziehung auf die Nachwelt geſchrieben, während ein Promemoria von Bileam nur Moſes und die Zeitgenoſſen ins Auge faſſen würde; vgl. das: „Balak, der Sohn Zippors, war König von Moab zu dieſer Zeit," in C. 22, 4. — Für Bileam paßt auch nicht das אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹ in C. 22, 5. — 5. Das: „und Balak, der Sohn Zippors ſah alles was Iſrael den Amoritern gethan" zu Anfang des Stückes in C. 22, 2. ſchließt ſich genau an den Inhalt von C. 21, 21—35 an, worin über dasjenige berichtet worden, was die Iſraeliten den Amoritern gethan. Das 25. Cap. ſetzt die Erzählung in C. 22—24 voraus. Was in ihm von der Verführung der Iſraeliten durch die Moabiterinnen und Midianiterinnen berichtet wird, bleibt unvollſtändlich, ohne dasjenige, was dort über der Moabiter und der Midianiter Angſt vor den Iſraeliten und den früheren Verſuch ſich ihrer zu entledigen berichtet worden. Das Verhältniß der Moabiter und der Midianiter zu einander bei jenem Vorfall iſt völlig unklar, wenn man nicht die Notiz in C. 22, 4., wonach die Moabiter die Midianiter beſchicken und ſie zu gemeinſchaftlichen Maasregeln gegen den Feind auffordern, hinzunimmt.

Die Erwähnung des Baal Peor in C. 24, 3. erhält ihre Erläuterung aus C. 21, 28., wo der Peor erwähnt worden als herabschauend über die Wüste, in welcher die Israeliten sich befanden.

Versuchen wir nun noch, so weit es durch die Beschaffenheit unserer Quellen zulässig ist, Bileam auf seinen Wegen zu verfolgen. Sein Ehrgeiz und seine Habsucht suchten die Befriedigung, die ihnen durch Gottes Fügung von Seiten der Moabiter versagt war, bei den Israeliten, auf deren Dankbarkeit er gerechte Ansprüche zu haben glaubte. Er begab sich zunächst in das Israelitische Lager, was in geringer Entfernung von dem Orte war, wo er sich von Balak getrennt hatte. Dort fand er aber nicht die erwartete Aufnahme. Moses, der sein Herz durchschaute, das nicht grade war vor dem Herrn, erkannte, daß der Dank nicht ihm gebühre, der das Seinige gethan, um den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen (vgl. das: „und der Herr wollte nicht hören auf Bileam" in Deut. 23, 6.), sondern dem Herrn, und behandelte ihn kalt, und so war es natürlich, daß die Leidenschaft, welche ihn beherrschte, und welche ihm immerwährend Balaks: „ich will dich gar sehr ehren, und alles was du zu mir sagst, will ich thun," ins Gedächtniß zurückrief, ihn trieb, einen neuen Weg ihrer Befriedigung aufzusuchen.

Daß Bileam im Israelitischen Lager gewesen, wird allerdings nicht ausdrücklich berichtet, doch hat es nicht geringe psychologische Wahrscheinlichkeit — es ist kaum denkbar, daß er eine scheinbar so treffliche Gelegenheit, Befriedigung seiner Leidenschaft zu erlangen, sollte unbenutzt haben vorübergehen lassen — und fast eben so stark, wie eine ausdrückliche Aussage, spricht dafür der Umstand, daß der Inhalt von Num. C. 22—24 nur aus Mittheilungen abgeleitet werden kann, die er den Vorstehern der Israeliten machte. Daß derselbe aus den anderweitigen menschlichen Quellen nicht abgeleitet werden könne, erkannten

ſchon Ältere. So ſtellt Mark S. 592 die unhaltbare und aller Analogie widerſprechende Hypotheſe auf, Moſes habe das Ganze aus göttlicher Offenbarung, als Grund angebend, es laſſe ſich nicht denken, daß er von den Moabitern und Midianiten eine ſo genaue Kunde erhalten habe. Neuere machen gegen die Ächtheit der Weiſſagungen Bileams, wie ſie durch ihren inneren Character, und, die Ächtheit des Pent. vorausgeſetzt, durch die Auctorität Moſe's verbürgt wird, eben dieſe Unzulänglichkeit der Quellen geltend. So bemerkt Bleek S. 34: „Woher hätte ein, wenn gleich ſelbſt gleichzeitiger Jüdiſcher Schriftſteller ſie ſo genau erfahren ſollen.“ Vgl. auch Jahn in Bengels Archiv 3, 3 S. 573 ff.

Gegen die alle Schwierigkeit beſeitigende Annahme, daß Bileam zu den Iſraeliten gekommen, könnte man nur das Eine einwenden, daß der Verf. nicht unterlaſſen haben würde, über dieſe Thatſache ausdrücklich zu berichten. Dieſer Einwand aber würde von gänzlicher Verkennung des ſchriftſtelleriſchen Charakters des Pent. zeugen, der überall ſich ausnehmend ſparſam zeigt in Mittheilung ſolcher Umſtände, die nicht unmittelbar ſeinen Zwecken dienen, die nur für die Neugierde, oder auch die allgemeine hiſtoriſche Wißbegierde Intereſſe haben. Wie weit dieſe Sparſamkeit geht, das wollen wir durch einige Beiſpiele anſchaulich machen. In Ex. 4, 20. wird erzählt, daß Moſes, da er aus Midian nach Ägypten zurückkehrte, ſein Weib und ſeine Söhne mitgenommen, weil dieß zum Verſtändniß des für den Zweck des Pent. äußerſt wichtigen Vorfalles in C. 4, 25. 26. zu wiſſen nöthig war. Weil der Verf. nur deshalb die Mitreiſe erwähnt hatte, ſo unterläßt er es über die Zurückſendung zu berichten, deren Urſache, die Beſorgniß Moſe's daß ihm ſeine Familie in ſeinem Berufe hinderlich ſeyn könne, wir aus jener Begebenheit mit Wahrſcheinlichkeit erkennen. Nur *beiläufig* wird die Zurückſendung erwähnt in C. 18, 2. Ein

zweites Beiſpiel. Der Tod der Deborah, der Amme Rebekka's, wird in Gen. 35, 8. erzählt, mit Beziehung auf den Anhaltspunct, welchen ihr Grabmahl der für Iſrael ſo erbaulichen und ſegensreichen Erinnerung an die Patriarchenzeit darbot. Wie Deborah zu Jakob gekommen, war mit keinem Worte geſagt worden, weil es für den Zweck des Verf. völlig gleichgültig war.

Bileam wandte ſich, da ſeine Leidenſchaft bei den Iſraeliten nicht die gehoffte Befriedigung fand, wieder zu ihren Feinden, unfähig dieſer Befriedigung zu entſagen und ſich zu entſchließen, eben ſo leer wieder zurückzukehren wie er gekommen. Es ſcheint aber, daß er es nicht wagte, wiederum den König der Moabiter anzugehen, der ihn ſo zornig entlaſſen hatte, ſondern daß er ſich mit ſeinen Rathſchlägen an die Midianiter wandte. Dieſe ſpielen offenbar bei der Verführung der Iſraeliten die Hauptrolle. Die Töchter Moabs werden nur in C. 25, 1. genannt; die in V. 6. 15. genannte Verführerin iſt eine Midianiterin, in V. 16—18. erhält Moſes den Befehl, die Midianiter zu befeinden „wegen ihrer Liſten, die ſie angewandt gegen Iſrael in Bezug auf Peor.“ Den Midianitiſchen Weibern wird auch in C. 31, 16. die Verführung beigelegt. Die Moabiter bleiben nicht nur von der Rache der Iſraeliten verſchont — nur gegen die Midianiter wird der Rachekrieg unternommen — ſondern es wird auch dieſes Verbrechens in der Aufzählung ihrer Vergehungen gegen Iſrael in Deut. 23, 5. nicht gedacht, obgleich es doch dort darauf ankam, das Verbot ihrer Aufnahme in die Gemeinde Gottes ſo ſtark wie möglich zu motiviren. Darnach muß die Theilnahme der Moabiterinnen, wenn ſie überhaupt ſtattfand, eine vereinzelte, individuelle geweſen ſeyn, während von den Midianitern der Verführungsplan publica auctoritate gefaßt und ausgeführt wurde. Als Volk nahmen jedenfalls nur die Midianiter an der Sache Theil; daher auch nur ſie eine Nationalſchuld contrahirten. Daß dennoch in C. 25, 1. die

Töchter Moab genannt werden, hat ſeinen Grund darin, daß die Moabiter das Hauptvolk in der Verbündung waren, ſo daß im weiteren Sinne Moab die Midianiter mitumfaßte. Die Verbündeten werden a potiori bezeichnet. Die Völkerſchaft der Midianiter hatte ihren Hauptſitz in den Gegenden zwiſchen dem Aelanitiſchen Meerbuſen und dem Sinai; nur eine einzelne ſchwache Abtheilung derſelben hatte ſich in den Gegenden jenſeits des Jordan niedergelaſſen, vgl. S. 32 ff. 190 ff. *)

Der Anſchlag, durch den die Midianiter Verderben über Iſrael zu bringen ſuchten, iſt ſo fein, ſetzt eine ſo tiefe Einſicht in das Verhältniß Iſraels zu Jehovah voraus, daß wir auch ohne die beſtimmte Andeutung in Num. 31 es ſehr wahrſcheinlich finden müßten, daß er von Bileam ausging. Kaum würde ein anderer als er es vermocht haben, die einzige Stelle aufzufinden, an der Iſrael verwundbar war. Die Moabiter und Midianiter hatten den Angriff gegen die unbedingt ſtarke Seite des Verhältniſſes gerichtet, und hatten mit Schimpf und Schande abziehen müſſen; Bileam verräth ihnen die ſchwache Seite, und wie klug ſein Plan ausgeſonnen, das zeigt ſein anfängliches treffliches Gelingen. Dennoch aber wird zuletzt ſeine und der Midianiter Hoffnung getäuſcht. Aus der Mitte des Volkes erhebt ſich — im Vorſpiele desjenigen, was ſich durch alle Jahrhunderte des Reiches Gottes erneuert hat — eine kräftige Reaction gegen das Verderben, und nachdem die Strafe die Schuldigen fortgerafft hat, kehrt die Gnade des Herrn wieder

*) In Bezug auf das Verhältniß dieſer beiden Abtheilungen der Midianiter zu einander bemerkt Laborde, Reiſe S. 268 der Engl. Überſ.: „In derſelben Weiſe haben ſich bis in die Gegenwart hinein manche beträchtliche Stämme, entweder in Folge von Streitigkeiten über die Erbfolge des Scheik, oder wegen mangelnden Unterhaltes getrennt, und wohnen in großen Entfernungen von einander, indem fremde Stämme zwiſchen ihnen ihre Sitze haben. Sie bewahren aber ihren Namen und ihre Verbindungen, welche ihnen die Rechte der Gaſtfreundſchaft ſichern“

zu ſeiner Gemeinde zurück. Die Rache wendet ſich gegen die Verführer, und in ihrer Mitte findet auch der Urheber des teufliſchen Planes ſeinen Tod, den ohne Zweifel ſeine Bemühungen, von ihnen ſeinen Sündenlohn zu erlangen, bei ihnen zurückgehalten hatten.

Geographiſches.

Wir geben die Erörterungen über die geographiſchen Beziehungen des Stückes hier in einem beſonderen Abſchnitte, weil die zu beſtimmenden einzelnen Puncte zum Theil in einem näheren Verhältniß zu einander ſtehen, ſo daß die geſonderte Behandlung bedeutende Übelſtände mit ſich führen würde.

Als der Ort, wo die Iſraeliten nach Beſiegung der beiden Amoritiſchen Könige jenſeits des Jordan ihr Lager aufſchlugen, werden in C. 22, 1. die Arbot Moabs bezeichnet. Während des dortigen Aufenthalts der Iſraeliten ereignete ſich nicht blos der Vorfall mit Bileam, ſondern auch alles übrige, was nachher noch im Buche Numeri und was im ganzen Deuteronomium erzählt wird. Eine ausführlichere Bezeichnung der Örtlichkeit finden wir in der Einleitung zu dem Berichte über die Hauptbegebenheit, welche dieſer Örtlichkeit angehörte, die zweite Geſetzgebung, das Gegenſtück zu der erſten auf Sinai, und wir finden uns um ſo mehr veranlaßt, auf dieſe auch zur Erläuterung unſeres Abſchnittes dienende Beſchreibung näher einzugehen, da dieſelbe bis jetzt noch gar keine genügende Erläuterung gefunden hat, vielmehr in den Hauptpuncten völlig dunkel geblieben iſt. Es heißt in Deut. 1, 1—5.: „dieß ſind die Worte, welche Moſes redete zu ganz Iſrael jenſeits des Jordans in der Wüſte, in der Arabah, Suf (dem Schilfe) gegenüber, zwiſchen Pharan und zwiſchen Tophel und Laban und Hazeroth und Diſahab.

Eilf Tagereiſen ſind vom Horeb längs des Gebirges Seir bis Kadeſch Barnea. — — Jenſeits des Jordan im Lande Moab fing Moſes an darzulegen dieſes Geſetz und ſprach." Wir beginnen mit der Beſtimmnng der in V. 1. nach dem „in der Wüſte, in der Arabah" genannten Örtlichkeiten. Unter Suph, Schilf, kann nur das gleich in C. 1, 40. 2, 1. unter dieſem Namen vorkommende ים סוף, das Schilfmeer verſtanden werden, was ſchon die LXX (πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης), Aquila (ἐν τῇ ὁμαλῇ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης), Symmachus (entweder ebenſo, oder ἐν τῇ πεδιάδι τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, vgl. Montfaucon, Hexap. zu d. St.), und die Vulg. (in solitudine campestri contra mare rubrum) hier fanden. Daß man ſpeciell an den sinus Aelaniticus oder den Meerbuſen von Akabah hier denken muß, verſteht ſich von ſelbſt. Mit noch größerer Sicherheit läßt ſich der zweite Punct, Pharan beſtimmen. Das A. T. kennt nur ein Pharan, und alle Stellen deſſelben, wo Pharan vorkommt, und namentlich die des Pent., führen darauf, daß die Wüſte Pharan, in der Kadeſch lag — vgl. das: „zur Wüſte Pharan nach Kadeſch" in Num. 12, 26. und Deut. 1, 19. ff., wonach die Kundſchafter, die nach Num. 13, 1., aus der Wüſte Pharan, von Kadeſch Barnea ausgeſandt wurden — an der Nordgränze von Arabia Peträa nach Paläſtina zu, zu ſuchen iſt. An dieſes einzige Pharan des A. T. iſt auch in der Stelle Num. 10, 12. zu denken: „Und die Kinder Iſrael brachen auf nach ihren Stationen aus der Wüſte Sinai, und es lagerte ſich die Wolke in der Wüſte Pharan." Die Wüſte Pharan, worin Kadeſch, wo die Kinder Iſrael nach Deut. 1, 46. „viele Tage" ſaßen, wird hier nur als der erſte Ort genannt, wo ſie nach dem Aufenthalte am Sinai auf längere Zeit ſich aufhielten. Nach der Angabe des terminus a quo und des terminus ad quem folgt der Reiſebericht. *Sie kamen* zuerſt nach 3 Tagereiſen (vgl. 10, 33.) nach Tabe-

(11, 1.), von da nach Gräber der Lüsternheit (11, 34.), von da nach Hazeroth, von Hazeroth zur Wüste Pharan, 12, 16. Bei dieser Stelle ist die Ausführung von C. 10, 12. vollendet. v. Raumer, der Zug der Isr. S. 38, hat sich durch Misverstand des Verhältnisses von Num. 10, 12. zur folgenden Ausführung in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt, und verzweifelt selbst daran, ob es möglich sey, einen für alle Stellen der Schrift ausreichenden Begriff Pharans aufzufinden. Übrigens zeigt Num. 33, 16—30., wo ein langes Verzeichniß der Stationen vom Sinai bis Bne Jakan in der Gegend von Kadesch gegeben wird, vgl. Beitr. 3 S. 432, daß in der historischen Erzählung ihrer Bestimmung gemäß die Stationen auf dem Wege vom Sinai bis Pharan nicht vollständig aufgezählt, sondern nur diejenigen ausgehoben werden, an denen Merkwürdiges vorgefallen war. An unserer Stelle an ein anderes Pharan zu denken, wie das, worauf sich alle andern St. des A. T. beziehen, was einige als einen Ausweg der Verzweiflung ergriffen haben, erlaubt schon der Umstand nicht, daß das gewöhnliche Pharan in Num. 11, 35. grade so wie hier mit Hazeroth in ein und demselben Verse vorkommt: „Darnach brach das Volk auf von Hazeroth und lagerte in der Wüste Pharan." — Das Tophel, welches den dritten Punct bildet, und womit man bisher gar nichts anzufangen wußte, finden wir wieder in Tafyle, an der Ostseite des Edomitischen Gebirges, ungefähr in gleicher Höhe mit Kadesch an der Westseite, ein Ort von ungefähr 600 Häusern, die Hauptstadt von Dschebal. Seetzen in v. Zach's mon. Corr., Nov. 1808 S. 390 erzählt über diesen Ort nach Jussuf el Milki: „Vier Stunden etwa auf der Westseite des Gebirges Dschebal liegt das Dorf El Tophila in einem so quellenreichen Thale, daß man versichert, es seyen dort 101 Quellen. Es gibt viele Granatäpfel, Ölbäume und Feigen, aber wenig Gerste und Weizen, weshalb das Brot selten K."

Burckhardt sagt S. 677 der deutsch. Übers.: „In 1½ St. kamen wir von Ayme aus auf S. gegen W. gelegenem Wege nach Tafyle, am Abhange eines Berges, an dessen Fuße sich der Wady Tafyle erstreckt. Dieser Name erinnert einigermaßen (?) an Phunon oder Phynon, das nach Eusebius zwischen Petra und Zoara lag. — Zahlreiche Quellen und Bäche, nach Angabe der Araber neun u. neunzig, deren Wasser sich unten vereinigen, und in den Ghor fließen, machen die Umgegend der Stadt sehr angenehm. Sie ist mit großen Obstpflanzungen umgeben. Äpfel, Aprikosen, Feigen, Pomeranzen, Oliven, Pfirsichen von einer sehr großen Art werden in Menge gebaut." Nach S. 680 versorgen die Einwohner von Tafyle die syrische Pilgercaravane mit einer großen Menge Lebensmittel, die sie derselben im Kastell El-Ahsa verkaufen. — Der vierte Punct Laban ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit Libnah, das in Num. 33, 20. als die fünfte Station vom Sinai ab vorkommt, die dritte von Hazeroth. An der Identität kann um so weniger gezweifelt werden, da das Laban hier grade so wie das Libnah dort, in die Mitte zwischen Hazeroth und Pharan gesetzt wird. Pharan, Laban, Hazeroth folgen hier ganz in der Ordnung aufeinander, in der im Buche Numeri Pharan, Libnah, Hazeroth, von oben nach unten. Dieß erlaubt weder das Laban von Libnah, noch das Pharan und Hazeroth hier von denen im B. Numeri loszureißen. Libnah muß übrigens ungefähr dem Nordende des Aelanitischen Meerbusens parallel gelegen haben. — Der fünfte Punct Hazeroth nimmt in Num. 33, 17. unter den Stationen zwischen Sinai und Bne Jakan oder Kadesch die zweite Stelle ein, zuerst Kibroth Taavah, Lustgräber, dann Hazeroth. Dort führte Aharons und Mirjams Hochmuth ihren Streit mit Mose herbei. Man hat neuerdings das Hazeroth in dem Brunnen Hadhra wieder finden wollen. v. Raumer S. 39 bemerkt in dieser Beziehung: „Nahe der angegebenen Straße vom Sinai nach Hebron liegt

etwa 6 Meilen in grader Linie vom Sinai, der Brunnen Hadhra, in dessen Nähe Dattelbäume und Mauerreste seyn sollen, welche frühere Anpflanzungen einschlossen. Burckhardt vermuthet, dieß Hadhra mit seiner Ummauerung dürfte Hazeroth (d. i. loca septo circumdata) seyn." Für diese Annahme spricht 1. die Übereinstimmung des Namens. 2. Das Passende der Lage. In die Nähe von Hadhra, nach v. Raumer 6 Meilen vom Sinai, nach der genaueren Angabe Robinsons, Reise in Palästina und die angränz. Länder, 1. Bd. S. 249, 18 Stunden, grade in der Richtung, welche die Israeliten einschlugen, müßten wir, auch wenn uns der Name keinen Fingerzeig böte, nothwendig das Hazeroth, als die zweite Station der Israeliten auf ihrem Zuge vom Berge Sinai, von demselben wahrscheinlich vier Tagereisen entfernt — bis zur ersten Station waren nach Num. 10, 33. drei Tagereisen — setzen. Für die Identität erklärt sich auch Robinson a. a. O. 3. Das Verhältniß zu dem folgenden Puncte Di Sahab. — Der 6te und letzte Punct Di Sahab kommt in der heiligen Schrift sonst weiter nicht vor. Der Name bedeutet Besitzer des Goldes, Fundort desselben, LXX καταχρύσεα, vgl. Gesenius thes. p. 1075. Schon längst hat man dieß Di Sahab identificirt mit Mina el Dsahab oder bloß Dsahab, einem Orte am Aelanitischen Busen grade dem Sinai parallel. In Bezug auf ihn bemerkt Büsching, Erdbeschr. Th. 11 S. 621 nach Montague, Clayton, Shaw: „Mina el Dsahab, d. i. der Goldhafen, in 5. Mose 1, 1. Disahab, d. i. ein Ort, wo Gold ist, ein Hafen, welcher sicher und gut und größer als der vorgenannte, aber nicht so wie derselbige mit Bergen umgeben ist. Hier ist ein sehr alter Brunnen mit gutem Wasser und ein Arabisches Lager. Entweder an diesem Orte oder ungefähr um die Mitte des Weges zwischen demselben und dem Berge Sinai sollen ansehnliche Ruinen einer vormaligen gewesenen Stadt zu sehen seyn."

Burckhardt sagt S. 847. 8. in der Beschreibung der Reise den Meerbusen von Akabah herunter: „In 1½ Stunden erreichten wir Dahab, den größten Haufen von Dattelbäumen, den ich bis dahin an dieser Küste gesehen hatte. Dahab ist wahrscheinlich das Deut. 1, 1. erwähnte Disahab.“ Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht, außer der völligen Gleichheit des Namens, das Verhältniß zu dem vorhergehenden Puncte — Hadhra und Dahab folgen ebenso aufeinander, wie Hazeroth u. Di Sahab; identificiren wir beide Puncte, so liegen Pharan, Laban, Hazeroth, Di Sahab in regelmäßiger Folge auf dem Wege von Norden nach Süden — endlich der Umstand, daß das Dsahab grade dem Sinai parallel liegt, dessen Bedeutung sich erst im Folgenden herausstellen wird.

Nach den gegebenen Ortsbestimmungen nun erscheint es als ganz unmöglich mit den meisten Auslegern anzunehmen, daß das: „gegenüber dem Schilfmeere, zwischen Pharan und zwischen Tophel, und Laban und Hazeroth und Di Sahab“ eine nähere Bezeichnung der Örtlichkeit der zweiten Gesetzgebung enthalte, der allgemeineren in dem: „jenseits des Jordan, in der Wüste, in der Arabah,“ coordinirt. Die Arbot Moab lagen nicht dem Schilfmeere gegenüber, dem Arabischen Meerbusen, sondern vielmehr dem todten Meere; sie lagen nicht zwischen Pharan und Tophel, welche beide noch tiefer als das Südende des todten Meeres liegen, das eine westlich von dem Gebirge Seir, das andere östlich, während die Arbot Moabs erst an dem Nordende des todten Meeres beginnen; mit Laban, Hazeroth, Di Sahab, welche uns der Gegend der Arbot Moabs weit entführen, weiß man von dieser Ansicht aus gar nichts anzufangen.

Alle Schwierigkeit dagegen schwindet, sobald man, wie schon die LXX, Aquila, Symmachus und die Vulgata gethan, das „gegenüber dem Schilfmeere“ als nähere Bezeichnung der *Arabah* nimmt: in der Arabah, welche gegenüber dem Schilf-

meere liegt, zwiſchen Pharan und zwiſchen Tophel und Laban und Hazeroth und Di Sahab.

Die Einſenkung nördlich und ſüdlich von dem todten Meere hat einen ſo entſchieden gleichen Character, daß man ſie mehrfach, trotz der Unterbrechung durch das todte Meer, die nach dem Berichte der Geneſis nicht als eine urſprüngliche zu denken iſt, als Ganzes betrachtet und mit demſelben Namen bezeichnet hat. So ſagt Ebn Beitar bei de Sacy zu Abdollatiph p. 274 von dem todten Meere: Ce lac est entre les deux Gour ou vallées, la vallée de Segor et celle de Jericho, und noch beſtimmter wird die Einheit behauptet von Ibn Haukel in Abulfeda tab. Syriae p. 9 ed. Koehler: „Das Ghaur beginnt vom See Genezareth und erſtreckt ſich von da nach Baiſan, von da nach Zoar und Jericho bis zum todten Meere, von da nach Ailah.“ *) Daß die Arbot Moab des Pentateuch dem Verf. nur als ein einzelner Theil der Arabah in Betracht kommen, welche ſich von da weiter über das todte Meer hinaus bis zum Aelanitiſchen Meerbuſen erſtreckt, erhellt unwiderſprechlich aus Deut. 2, 8., wo der Weg von Kadeſch bis nach Elat und Eziongeber längs des Edomitiſchen Gebirges der Weg der Arabah genannt wird. Auf dieſe umfaſſendere Bedeutung der Arabah führt auch die Bezeichnung des todten Meeres als des Meeres der Arabah in Deut. 4, 49. 9, 17., welche als paſſender erſcheint, wenn das todte Meer von der Arabah eingeſchloſſen war, dieß gleichſam zu ihr gehörte, wie denn früher die Jordansau wirklich einen Theil derſelben gebildet hatte, als wenn die Arabah dort aufhörte.

Die Arabah in dieſem Umfange genommen war gleichſam das Herz des Terrains, auf welchem die Iſraeliten ſich während

*) Gewöhnlich laſſen die Arabiſchen Geographen das Ghaur nur bis zum Südende des todten Meeres reichen, vgl. den index Geograph. bei Schultens vita Salad. s. v. Algaurum.

der ganzen 40 Jahre des Zuges bewegt hatten, der Verbindungscanal zwischen dem Orte der ersten und der zweiten Gesetzgebung. Wegen dieser ihrer Bedeutung wird es als ganz passend erscheinen, daß der Verf. hier eine nähere Bezeichnung derselben gibt, mit der bestimmten Absicht eine Linie zu ziehen, welche die beiden Gesetzgebungen miteinander verbindet.

Die Arabah ist gegenüber dem Schilfmeere; denn sie stößt grade auf dasselbe zu. Sehen wir ab von der Unterbrechung durch das todte Meer, so waren nächst den Arbot Moab, deren Zusammenhang mit der Fortsetzung der Arabah jenseits des todten Meeres hier angedeutet werden soll, Pharan und Tophel die nördlichsten Puncte zu ihren beiden Seiten. Dem Südende lag eigentlich schon Laban parallel, denn dieß lag am Südende des Aelanitischen Busens, dem nach der eigenen Erkl. des Verf. die Arabah gegenüber war. Der Verf. nimmt aber noch Hazeroth und Di Sahab als Puncte, von denen die Arabah an ihrem Südende begränzt wird, hinzu, um den Ort der zweiten Gesetzgebung mit dem der ersten zu verbinden. Diese Absicht, die Linie bis zum Orte der ersten Gesetzgebung zu verlängern, nehmen wir mit um so größerem Rechte an, da in V. 2. unläugbar das Bestreben sich kund gibt, den Ort der ersten Gesetzgebung mit dem der zweiten zu verbinden. Wie in V. 1. Pharan und Di Sahab, so stehen sich in V. 2. Horeb und Kadesch Barnea entgegen. Übrigens war eine solche Verlängerung um so leichter zulässig, da der Meerbusen von Akabah sich durch seine natürliche Beschaffenheit gewissermaßen als eine Fortsetzung der Arabah ankündigt. „Das Ansehen dieses Meerbusens — sagt Burckhardt S. 847 — nebst den Bergen, welche ihn auf beiden Seiten einschließen, erinnerte mich an den See Iberias und an das todte Meer."

Nachdem der Verf. also in V. 1. die zweite Gesetzgebung mit der ersten örtlich verbunden, gibt er in V. 2. in den Worten:

„eilf Tagereiſen ſind vom Berge Horeb längs des Gebirges Seir bis Kadeſch Barnea" die Entfernung zwiſchen den beiden Puncten an, welche durch die Arabah miteinander verbunden wurden. Kadeſch war auf directem Wege gar nicht weit von den Arbot Moab entfernt, nur die Länge des todten Meeres. Mit der Beſtimmung der Entfernung des Horeb von Kadeſch war daher zugleich ziemlich die Entfernung des Ortes der zweiten Geſetzgebung von dem der erſten beſtimmt. Über Kadeſch konnte die Beſtimmung nicht hinausgehen, denn darauf folgte ſogleich das todte Meer. Von Kadeſch bis zu den Arbot Moab gab es alſo keine Tagereiſen mehr.

Wie in dieſen beiden Verſen die beiden Geſetzgebungen miteinander paralleliſirt werden, ſo geſchieht dieß auch in C. 28, 69.: „Dieß ſind die Worte des Bundes, den der Herr Moſes gebot mit den Söhnen Iſrael zu ſchließen im Lande Moab, außer dem Bunde, den er mit ihnen ſchloß auf Horeb."

Das „jenſeits des Jordan" in Deut. 1, 5., was ſchon in V. 1. dageweſen, wird nur deshalb wiederholt, um daran das nähere: „im Lande Moab" zu knüpfen, was zur Beſtimmung der Localität noch fehlte. Dieß: „im Lande Moab," mit dem: „in der Arabah" in V. 1. zuſammengenommen, entſpricht dem בערבות מואב, wodurch im Buche Numeri gewöhnlich die Örtlichkeit bezeichnet wird, vgl. über das Verhältniß der Ortsbeſtimmungen im Buche Numeri zu denen im Deuter. Beitr. Th. 3 S. 399 ff.

Derjenige Theil der Arabah, welcher zunächſt an der Nordſeite des todten Meeres gelegen war, führte nach ſeiner weſtlichen Seite den Namen: die Arbot Jerichos, Joſ. 4, 13. 5, 10. u. a. St., nach ſeiner öſtlichen den Namen: die Arbot Moabs. Daß die Arabah aber weiter ging, und daß auch noch der übrige Theil des Thales bis zum See Tiberias mit unter dem Namen befaßt wurde, erhellt aus Joſ. 12, 3. 8.

Die Gegend, welche den Namen Arbot Moab führt, befand sich bei der Ankunft der Israeliten im Besitze der Amoriter, und wurde ihrem Könige Sihon von den Israeliten entrissen. Früher aber hatte sie den Moabitern angehört, die einen bedeutenden Theil ihres Gebietes an die Amoriter verloren hatten. Daß dieß erst kurz vor der Ankunft Israels geschehen war, erhellt aus Num. 21, 26—30., wonach Sihon selbst den Moabitern das Land bis zum Arnon abgenommen. Mit dieser Neuheit des Amoritischen Besitzes stimmt der noch an den früheren Moabitischen erinnernde Name trefflich überein. Dieser Name führt uns durch seine Beschaffenheit selbst auf das Mosaische Zeitalter. Es ist von vornherein kaum denkbar, daß er sich lange über dasselbe hinaus erhalten haben sollte. Und was uns schon die Beschaffenheit des Namens selbst sagt, das bestätigt uns die Untersuchung über den Gebrauch desselben. Außer dem Pent. kommt er nur noch in der St. Jos. 13, 32. vor, und auch in dieser nicht selbstständig, sondern aus dem Pent. entlehnt, so daß wir aus ihr nicht einmal auf ein Fortbestehen des Namens in dem Zeitalter Josuas schließen können. Es ist in ihr von einer im Pent. erzählten Begebenheit, der Vertheilung des transjordanensischen Landes unter die 2½ Stämme die Rede, und der Verf. bedient sich der ganzen im Buche Numeri stehend vorkommenden Formel, בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרִיחוֹ, so daß an einen selbstständigen Gebrauch der Benennung ערבות מואב bei ihm nicht gedacht werden kann. Mit vollem Rechte läßt sich daher der Gebrauch des Namens Arbot Moab als Beweis für die den Begebenheiten gleichzeitige Abfassung des Pentateuch geltend machen.

Wir wollen uns hier noch mit Ableitung und Bedeutung des Namens Arabah beschäftigen. Es liegt am Tage, daß man wohl Grund hat, in dieser Beziehung eine neue Bahn aufzusuchen. Denn die gangbare, zuletzt noch von Gesenius in dem

thes. vertheidigte Annahme, daß das ערבה urſprünglich Wüſte bedeute, und dann, mit dem Artikel, als Bezeichnung einer beſtimmten Wüſte gebraucht worden ſey, hat in der Vergleichung des Äthiopiſchen עבר sterilis fuit, auf der ſie allein beruht, eine ſehr ſchwache Stütze, da das Äthiopiſche unter allen Semitiſchen Dialecten dem Hebräiſchen am fernſten liegt, und, zudem dort nicht das ערב, ſondern das עבר die gewünſchte Bedeutung hat. Sobald ſich irgend eine Ableitung darbietet, die auf den Hebräiſchen Sprachgebrauch fußt, kann von dieſer nicht mehr die Rede ſeyn. Die von Credner in den Stud. und Crit. 1832 S. 798 ff. verſuchte neue Ableitung, iſt von Geſenius mit zureichenden Gründen verworfen worden. Das Terrain, deſſen wir uns zu bemächtigen ſuchen, iſt alſo als ein vacuites zu betrachten.

Wenn wir die zu gebende Ableitung als neu bezeichneten, ſo iſt dieß nur im Verhältniß zu dem jetzt Gangbaren zu verſtehen. Wir beabſichtigen nur eine Erneuerung der älteſten unter allen Erklärungen. Die LXX, denen ſich Theodotion anſchließt, geben in unſerer St. (ἐπὶ δυσμῶν Μωάβ), in Deut. 1, 1. (πρὸς δυσμαῖς πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης) und anderwärts, im Ganzen in 13 St., zwölfmahl im Pent., und einmahl in den Pſalmen, das ערבה durch δυσμαὶ wieder, in 1. Sam. 23, 24. durch ἐσπέρα. Sie brachten es alſo in Zuſammenhang mit עֶרֶב, Sonnenuntergang, Abend, מַעֲרָב, occidens, regio occidentalis. Folgt man dieſer Ableitung, ſo muß angenommen werden, daß das ערבה urſprünglich eine beſtimmte Gegend bezeichnete, und ſpäter auf diejenigen übertragen wurde, die ihr in einer ihrer Hauptbeſchaffenheiten (Laborde S. 200 der Londoner Ausg. ſagt: „Wady Arabah, eine lange Sandebene, geht herab von dem todten zu dem rothen Meere in einer regelmäßigen und fortgeſetzten Richtung") gleich waren, während es an ſich weder die Bedeutung der Ebenheit hat, noch

die der Unfruchtbarkeit. Für die Arabah nun iſt nach ihrem unteren und Hauptheile, der namentlich im Pent. als ſolcher erſcheint, in dem von einer Ausdehnung der Arabah über die Arbot Moab hinaus noch nicht die Rede iſt, die ſo gedeutete Bezeichnung höchſt paſſend. Die Arabiſche Wüſte, von deren Bewohnern ſelbſt die Benennung ausgegangen ſeyn muß, nicht von den Iſraeliten, wie dieß daraus hervorgeht, daß ſie noch jetzt unter den Bewohnern der Wüſte fortbeſteht, wird durch das Edomitiſche Gebirge in zwei Hälften getheilt, und es iſt natürlich, daß diejenige Parthie, welche weſtlich von dieſem Gebirge ſich zunächſt an daſſelbe anſchloß, den Namen des Weſtlandes erhielt.

Beſtätigung erhält dieſe Ableitung dadurch, daß auch der verwandte Name Arabiens und der Araber, עֲרָב und עֲרָבִי, am natürlichſten von עֶרֶב, Sonnenuntergang, abgeleitet wird. Gegen die von Geſenius u. A. verſuchte Ableitung von ערב, angeblich sterilis fuit, ſpricht, was wir ſchon gegen die Ableitung des ערבה von demſ. Verbo einwandten. Dazu kommt, daß weder bei dieſer, noch bei allen andern Ableitungen außer der unſrigen die Thatſache, daß dieſe Benennungen ſich in den älteſten Schriften nicht finden, namentlich nicht im Pentateuch — ein Umſtand, der denjenigen, die ſeine ſpäte Abfaſſung behaupten, eine nicht geringe Schwierigkeit bereitet — ſich auf einen Grund zurückführen läßt. Von unſerer Ableitung aus läßt ſich dieſe Thatſache leicht erklären. Der Name Arabien, das Weſtland, der zuerſt bei Jeſaias ſich findet, konnte erſt aufkommen nach dem Entſtehen der großen Aſiatiſchen Reiche, in deren Gebiete er entſtanden ſeyn muß, und deren Anſehen ihm Geltung verſchaffte. Für dieſe Entſtehung deſſelben ſpricht, daß der Name im A. T. immer nicht Arabien in ſeinem ganzen Umfange bezeichnet, ſondern nur denjenigen Theile deſſelben, der die unmittelbare *weſtliche* Umgebung jener Aſiatiſchen Reiche bildete. Dazu

kommt noch die Analogie anderer Bezeichnungen der Araber, welche ebenfalls von der Himmelsgegend entnommen ſind. Genau analog, nur mit dem einen Unterſchiede, daß hier der Standpunct bei der Namengebung in Paläſtina genommen iſt, iſt die Bezeichnung Arabiens, und zwar genau deſſelben Arabiens, welches ſpäter durch Arab, Weſtland, bezeichnet wurde, durch Oſtland, אֶרֶץ קֶדֶם, ſeiner Bewohner durch Söhne des Oſtens, in Gen. 25, 16. 29, 1. Richt. 6, 3. 33. 7, 12. 8, 10. 11. Die ſpätere Bezeichnung des früheren Oſtlandes durch Weſtland, im Munde derjenigen ſelbſt, denen die Gegend im Oſten lag und von denen die Benennung Oſtland ausgegangen, kann nicht mehr befremden, als der Gebrauch des עֵבֶר הַנָּהָר, jenſeits des Stromes, von der Gegend, die vom Standpuncte des Verf. aus dieſſeits des Jordan war, im Buche Eſra, vgl. Beitr. 3 S. 315, während vor der Obermacht der Aſſatiſchen Reiche die Gegend, die von Paläſtina aus jenſeits des Euphrat lag, als עבר הנהר bezeichnet wurde, vgl. Joſ. 24, 2. 3., Jeſ. 7, 20., Geſen. thes. p. 986. Von der Himmelsgegend iſt auch der ſpätere Name der Araber, Saracenen, d. h. die Oeſtlichen, entnommen, vgl. Pococke specimen p. 35. Ganz analog dem Namen der Araber nach unſerer Ableitung iſt der Arabiſche Name der Bewohner Mauritaniens, Mogrebinen, Occidentalen, vgl. Poc. ebendaſ. Der Einwand, den man gegen unſere Erkl. erheben könnte, daß der Name bei den Arabern ſelbſt einheimiſch ſey, iſt von keiner Bedeutung. Iſt doch auch der Name der Hebräer bei den Iſraeliten ſelbſt einheimiſch geworden, obgleich er urſprünglich von den Kananitern ausgegangen. Auch das wird man nicht einwenden dürfen, daß der Name der Araber im Arabiſchen mit ع, die Bezeichnung des Sonnenunterganges mit غ geſchrieben werde. Denn die Differenz zwiſchen ع und غ iſt keine urſprüngliche, vgl. Ewald gr. Ar. 1 p. 27. Übrigens hat ſchon Huetius, de situ Para-

disi c. 3 § 1 behauptet, daß der Name Arabien a situ occidentali entnommen sey.

Soviel über die Arbot Moab in dem Eingange des Abschnittes. Wenden wir uns jetzt zu den geograph. Beziehungen welche in diesem selbst vorkommen.

Der erste zu bestimmende Punct ist die Stadt Moabs, in Beziehung auf C. 22, 36.: „Und es hörte Balak, daß Bileam kam, und ging ihm entgegen zu der Stadt Moabs, an der Arnon-Gränze, welcher (der Arnon) am Ende der Moabitischen Gränze ist."

Daß die Stadt Moabs hier identisch ist mit dem anderwärts vorkommenden Ar, ohne weiteren Beisatz, Ar Moab, und dem späteren Areopolis, unterliegt keinem Zweifel und wird allgemein zugestanden, vgl. z. B. Gesenius thes. s. v.

Aus unserer Stelle ersehen wir, daß diese Stadt hart an der Gränze des Moabitischen Gebietes lag, und zwar an der Nordgränze, da diese durch den Arnon, den heutigen Modscheb gebildet wird. Dasselbe erhellt auch aus Deut. 2, 36.: „von Aroer, welches am Rande des Arnonthales, und der Stadt, welche im Thale (אֲשֶׁר בַּנַּחַל), war keine Ortschaft, welche uns zu hoch war, alles gab der Herr unser Gott vor uns." Die Stadt, welche unmittelbar am Arnon, im Thale desselben lag, wird hier Aroer in der Nähe des Arnon entgegengesetzt. Die Stadt im Arnonthale kann hier keine andere seyn, als die, an welche jeder zunächst dachte, weil sie den Namen Stadt führte. Daß Ar unmittelbar an der Moabitischen Gränze lag, erhellt hier nicht bloß daraus, daß sie als im Thale des Arnon gelegen bezeichnet wird, der immer als die Moabitisch-Amoritische und Israelitische Gränze erscheint (vgl. bes. Deut 3, 16.: „und den Rubenitern und Gaditern gab ich von Gilead und bis zum Thale des Arnon, zur Mitte des Thales, welches die Gränze bildet" — über das וגבול Ges. thes. p. 394 —, wonach die

nördliche Hälfte des Arnonthales, das nördliche Ufer des Arnon ſchon zum Amoritiſch-Iſraelitiſchen Gebiete gehörte): ſondern auch daraus, daß dieſe Stadt als der terminus a quo der Iſraelitiſchen Eroberungen bezeichnet wird, was vorausſetzt, daß ſie hart an der Gränze lag. Auf daſſelbe Reſultat führen auch die St. Joſ. 13, 9. 16.: „Und es war ihnen (den Söhnen Rubens) die Gränze von Aroer, welches am Rande des Thales Arnon, und der Stadt, welche in der Mitte des Thales.“ Auch hier ſteht Ar, als der excluſiviſche terminus a quo der Iſraelitiſchen Beſitzungen, Aroer als dem inclusiviſchen entgegen.“

Näheren Aufſchluß über die Localität gewährt uns noch Num. 21, 14.: „darum heißt es in dem Buche der Kriege des Herrn: Vaheb (nahm Jehovah ein) im Sturme und die Bäche des Arnon. Und die Ergießung der Bäche (die Orte, von wo ſie herabkommen), die ſich wendet dahin, wo Ar bewohnt wird und ſich lehnet an die Gränze Moabs.“ (Vgl. die Rechtfertigung der gegebenen Überſ. in Th. 3 der Beitr. S. 225.) Danach lag Ar 1. an der Nordgränze des Moabitiſchen Gebietes. Denn dem Lande jenſeits dieſer, dem Amoritiſchen Gebiete, gehören die Eroberungen der Kinder Iſrael an, von denen in d. St. die Rede iſt. 2. Speciell da, wo der Arnon die Gewäſſer mehrerer anderer Bäche aufnimmt. Dieß letztere Merkmal führt uns zu einer genauen Beſtimmung der Lage der Stadt Moabs. Sie muß hienach an dem Zuſammenfluß des Arnon oder Modſcheb und des Nahaliel oder Ledſchum (der Beweis für die Identität beider wird ſpäter geführt werden) gelegen haben. Unter den Bächen des Arnon nämlich, deren Gebiet ſich bis nach Ar erſtreckt, kann nur der Ledſchum mit ſeinen Nebenbächen verſtanden werden, vgl. Burckhardt S. 635 der deutſchen Überſ.: „Die Hauptquelle des Modſcheb iſt nicht weit von Katrane — — Etwa eine Stunde öſtlich von der Brücke nimmt er die Gewäſſer des Ledſchum auf, der von N. O. in einem

tiefen Bette herkommt. Der Lebſchum nimmt den kleinen Bach Seil el Mekhreys, dann den Balua auf.“ Weiter öſtlich findet ſich ein ſolcher Complexus von Bächen gar nicht. Zudem wird im Folgenden der Nahaliel oder Lebſchum ausdrücklich genannt. Die Iſraeliten ziehen, nachdem ſie an die Nordſeite des Arnon gelangt ſind, zuerſt nach Beer, von da, die Wüſte verlaſſend nach Matthanah, wahrſcheinlich Tebun, nahe an der Quelle des Lebſchum, dann kommen ſie zum Lebſchum oder Nahaliel ſelbſt, und ſo wird die Gegend der Arnonsbäche von ihnen eingenommen.

Hienach nun lag die Stadt Moabs ſicher an der Stelle, welche Burckhardt S. 636 beſchreibt, und an der auch er, jedoch zweifelnd, Areopolis ſucht: „Bei dem Zuſammenfluſſe des Lebſchum und des Modſcheb zeigte ſich ein ſchöner Wieſengrund, in deſſen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen ſteht. Indem wir die ſüdliche Anhöhe, die ſich vom Modſcheb erhebt, hinaufſtiegen, kamen wir auf einer graden Strecke, etwa fünf Minuten von der Brücke, vor den Ruinen eines kleinen Kaſtells vorüber, von welchem nur die Fundamente übrig ſind. — — Unweit der Ruine iſt ein Waſſerbehälter, welcher vom Lebſchum (?) aus durch einen Canal gefüllt wird. Vielleicht iſt dieß die Gegend, wo das alte Areopolis lag.“

Zu dieſer Beſtimmung paßt auch Num. 21, 28., wo Ar im Parallelismus ſteht mit den „Höhen des Arnon.“ Die Beſchreibung, welche Euſebius und Hieronymus, nach denen Areopolis die Gränze von Moab bildete, von einem Felsthale im Norden dieſer Stadt machen (s. v. Ἀρνῶν): *δείκνυται εἰς ἔτι νῦν τόπος φαραγγώδης σφόδρα χαλεπὸς ὁ Ἀρνῶν ὀνομαζόμενος παρατείνων ἐπὶ τὰ βόρεια τῆς Ἀρεοπόλεως, ἐν ᾧ καὶ φρούρια πανταχόθεν φυλάττει στρατιωτικὰ, διὰ φοβερὸν τοῦ τόπου* (vgl. Reland Pal. 1 S. 358. 495) paßt ganz auf das „*fürchterliche* wilde und tiefe Felsthal, in welchem der Modſcheb

in einem engen Bette fließt," zu dem Seetzen nach S. 432 auf der Reiſe von Diban aus ſüdlich gelangte, was alſo grade nördlich von dem Puncte gelegen ſeyn muß, dem wir Areopolis zugewieſen haben.

Die angegebene Lage der Stadt Moabs erſcheint um ſo paſſender, da hier, nahe dem Orte, wo noch jetzt der Arnon am meiſten übergangen wird, eine wichtige militäriſche Poſition iſt. „Iſt es zu verwundern — ſagt Ritter, Erdk. Th. 2 S. 369 der 1. Ausg. — wenn eine ſolche militäriſche Poſition, wie die des Arnon, von jeher für ſehr wichtig gehalten ward. Unter den Römiſchen und Griechiſchen Imperatoren waren hier auf allen Seiten Römiſche castra vertheilt. — — Deren Vernachläſſigung bahnte hier den Heeren Muhammeds und ſeiner Nachfolger die erſten Siege, und welche Mühe gaben ſich nicht die Heere der Kreuzfahrer hier neue Caſtelle und Burgen zu erbauen."

Kaum zu begreifen iſt es, wie der ſorgfältige v. Raumer, Paläſtina S. 263, ſagen kann: „Ar, Ar Moab, Rabbath Moab — nahe dem Arnon. — Später Areopolis. — Jetzt Rabba (Burckh.)" Das jetzige Rabba liegt ja eben nicht „nahe dem Arnon" ſondern wenigſtens 6 Stunden von ihm entfernt, zwiſchen dem Arnon (Modſcheb) und Karrak, vgl. Burckh. S. 640. Wenn nach dem Vorgange von Seetzen, Burckh. das Rabba mit Rabbath Moabs identificirt, ſo thut er dieß nur, indem er Rabbath Moabs von Areopolis unterſcheidet, mit welchem Rechte, das wollen wir hier nicht unterſuchen. Sobald man Areopolis und Rabbath Moab identificirt, muß man das jetzige Rabba ganz aus dem Spiele laſſen. Dieſelbe Vereinigung des Unvereinbaren findet ſich übrigens auch bei Geſenius in dem thes. p. 1005 und auf der Charte zu Robinſons Reiſe.

Der zweite zu beſtimmende Punct iſt, da über das

Kirjath Chuzot, in C. 22, 39. ſich nichts ausmachen läßt, Bamoth Baal, vgl. C. 22, 41.: „Und es geſchah am Morgen, da nahm Balak Bileam und führte ihn auf Bamoth Baal (die Höhen Baals), und er ſah von dort das Ende des Volkes.“ Die nähere Beſtimmung von Bamoth Baal muß von Num. 21, 20. ausgehen, wo das ohne Zweifel mit ihm identiſche Bamoth als Station der Iſraeliten auf dem Zuge aus der öſtlichen Wüſte in die Arbot Moab erſcheint. Dieſe St. kann aber nur dann gehörig benutzt werden, wenn vorher die richtige Anſicht über den ganzen Abſchn., dem ſie angehört, feſtgeſtellt worden.

In Num. 21, 18—20. wird zuerſt eine Überſicht gegeben über die Stationen der Iſraeliten auf dem Zuge von der Wüſte zu den Arbot Moab. Dann folgt in V. 21—31. eine hiſtoriſche Ausführung. Daß jene Erzählung als ſolche zu betrachten iſt, nicht etwa die Fortſetzung von V. 18—20. bildet, erhellt 1. aus dem „von der Wüſte nach Matthanah“ in V. 18. Danach lag ſchon die erſte unter den in V. 18—20. erwähnten Stationen nicht mehr in der Wüſte, ſondern in dem bebauten Lande. Aus der Wüſte aber ſchickte Iſrael noch Boten an Sihon, den König der Amoriter, um von ihm friedlichen Durchzug zu verlangen, ehe es ſein Land betrat, V. 21, vgl. auch Deut. 2, 26.: „und ich ſandte Boten aus der Wüſte Kedemoth an Sihon.“ In die Wüſte nach Jahzah zog Sihon nach V. 23. Iſrael entgegen. Übrigens bildet das: von der Wüſte nach Matthanah, einen Gegenſatz gegen das vorhergehende, vgl. V. 11.: Ijje Abarim in der Wüſte, V. 13.: jenſeits des Arnon, welcher in der Wüſte. 2. Die genannten Stationen liegen zum Theil erweislich im Amoritiſchen Gebiete. Daß Nahaliel nicht mehr in der Wüſte liegen kann, zeigt ſchon der Name. Völlig ohne Zweifel iſt daſſelbe der Fall bei dem Thale, „welches im Gefilde Moabs, oben auf dem Pisgah und ſieht über die Wüſte.“

In V. 31.: „und Iſrael ſaß im Lande der Amoriter“ iſt die Erzählung da wieder angelangt, wo ſie in V. 20. durch eine weitere Ausführung unterbrochen worden war.

Hienach nun geſtaltet ſich die Anſicht von dem Zuge der Iſraeliten ſo: nachdem die Macht Sihons in der Feldſchlacht gebrochen worden, bewegte ſich das Hauptlager der Iſraeliten, die Wüſte verlaſſend, nach Weſten über Matthanah, Nahaliel und Bamoth zu dem Thale, welches im Gefilde Moab u. ſ. w. Durch einzelne von dieſen Stationen ausgeſandte Heeresabtheilungen wurde das ganze Land Sihons erobert, zuletzt durch einen Kriegeszug aus dem Thale, welches im Gefilde Moabs u. ſ. w. gegen Jaeſer und ſeine Umgegend, vgl. V. 32. Dann wurde aus dieſem Standquartier der Iſraeliten der Zug gegen Og unternommen. Nach der Rückkehr der Expedition brachen die Iſraeliten aus ihrem Standquartier am Gebirge Pisgah auf und lagerten ſich in den Arbot Moab.

Soviel nun iſt durch das bisherige außer Zweifel geſetzt worden, daß Bamoth oder Bamoth Baal ſchon in dem Amoritiſch-Moabitiſchen Gebiete, dem Reiche Sihons lag, dem ja alle in V. 18—20. aufgeführten Stationen angehörten. Eine nähere Beſtimmung ergiebt ſich aus der Thatſache, daß Bamoth zwiſchen Nahaliel und das Thal, welches im Gefilde Moabs u. ſ. w. geſetzt wird. Um dieſe Beſtimmung zu gewinnen, müſſen wir die beiden Puncte, in deren Mitte Bamoth liegt, zu beſtimmen ſuchen.

Nahaliel, der Bach Gottes, wird von Burckhardt S. 632 mit dem Vale identificirt. Dagegen ſpricht aber nicht nur, daß, wie Burckhardt ſelbſt bemerkt, dieſer Name den Arabern unbekannt iſt, ſondern auch das Unpaſſende der Lage. Die Iſraeliten kamen von Nahaliel nach Bamoth, Bamoth liegt, wie ſich ſpäter zeigen wird, in der Gegend von Dibon, der Vale aber fließt nördlich von Dibon, ſo daß alſo die Iſra-

liten eher nach Dibon gelangen mußten, als ſie zum Vale gelangten. Nahaliel iſt vielmehr offenbar der Ledſchum. Dafür ſpricht 1. der Name. Dieſer hat ſich noch jetzt erhalten. Burckhardt ſagt S. 635: „Etwa eine Stunde öſtlich von der Brücke nimmt er (der Modſcheb) die Gewäſſer des Ledſchum auf, der von Norden aus einem tiefen Bette herkommt. Der Ledſchum nimmt den kleinen Bach Seil el Mekhreys, dann den Balua auf, und heißt nun النخيلة." 2. Die Lage. Identificiren wir den Nahaliel mit dem Ledſchum, ſo bewegt ſich der Zug von Jahzah *) oder Beer Elim in grader nordweſtlicher Richtung bis in die Arbot Moab. Er geht von Beer über Matthanah — vielleicht das von Burckhardt S. 635 („nahe bei der Quelle des Ledſchum findet ſich der in Trümmern liegende Ort Tebun") erwähnte Tebun **) — nach Nahaliel oder Ledſchum, von da nach Dibon und Bamoth, dann Almon Diblataim, dann vor Nebo, endlich Arbot Moab.

Der zweite zum Behufe der Feſtſtellung der Lage von Bamoth Baal zu beſtimmende Punct iſt das „Thal, welches im Felde Moabs iſt, oben auf dem Pisgah und herabſieht auf die Wüſte." Das Feld Moabs iſt die Hochebene, welche v. Raumer S. 70 beſchreibt: „Mittagwärts von Rabbath Ammon bis zum Arnon iſt meiſt eine Hochebene, welche zum Theil, wie z. B. in der Umgegend von Elale, weit und breit baumlos, aber mit Ruinen zerſtörter Städte bedeckt iſt. Morgenwärts verläuft ſich dieſe Hochebene in die Wüſte Arabiens und abendwärts

fällt

*) Jahzah iſt auf der Grimmſchen Charte zu weit nördlich geſetzt. Der Zug der Iſraeliten von da nach den Arbot Moab läßt ſich von dieſer Beſtimmung aus nicht begreifen. Es kann nur wenig höher gelegen haben, als das Beer Elim auf der Grimmſchen Charte.

**) Nach der Angabe des Euſebius (vgl. Reland p. 495) lag Matthanah im Arnonthale, 12 Milliarien öſtlich von Medebah. Dieſe beiden Beſtimmungen widerſprechen ſich. Es ſcheint, daß öſtlich durch ein Verſehen für ſüdlich geſetzt iſt. Dann paſſen die beiden Angaben zu einander.

fällt ſie gegen den Jordan ab." Es iſt identiſch mit der „Ebene von Medebah bis Dibon" in Joſ. 13, 9., vgl. das: „die ganze Ebene bis Medebah" in V. 16, das „Hesbon und alle ihre Städte, welche in der Ebene," in V. 21., das „alle Städte der Ebene" in Deut. 3, 10. Characteriſtiſch für den Pent. iſt, daß dieſe Ebene in ihm noch das „Feld Moabs" heißt, was auf eine Zeit hinführt, in der das Gedächtniß der früheren Beſitzer noch nicht erloſchen war. Daß das bezeichnete Thal in dem Gefilde Moabs, welches Geſenius in dem thes. p. 28 ſehr irrthümlich mit dem Thale Bethpeor gegenüber identificirt *) in der Nähe von Hesbon, weſtlich von demſelben, zu ſuchen ſey, wird aus den ſpäteren Erörterungen hervorgehen.

Bei der näheren Beſtimmung der Stelle, welche Bamoth Baal zwiſchen den beiden genannten Puncten einnahm, leitet uns die Stelle Joſ. 13, 17., wo unter den Städten Rubens Bamoth Baal unmittelbar mit Dibon zuſammen genannt wird, in Verbindung mit dem Umſtande, daß in Num. 33 Bamoth Baal ausgelaſſen, Dibon aber genannt wird. **) Die Lage von Dibon aber iſt durch die neueren Reiſenden genau beſtimmt worden. Seetzen S. 431 ſagt: „am folgenden Tage paſſirten

*) Das Thal Bethpeor gegenüber lag in den Arbot Moabs; denn dort war der Ort der zweiten Geſetzgebung, vgl. Deut. 4, 46. In unſerem Thale dagegen waren die Iſraeliten gelagert, ehe ſie in die Arbot Moabs gelangten, vgl. Num. 21, 20. mit 22, 1. Gegen die Identificirung ſpricht auch das: „im Felde Moabs" im Gegenſatze gegen die „Arbot Moabs."

**) Das Stationenverzeichniß in Num. 33 iſt hier ſehr kurz, eben weil der Verf. in C. 21 in Bezug auf die Stationen ſchon verhältnißmäßig genauer geweſen war, als in den früheren Parthien. Beer, Matthanah, Nahaliel werden ausgelaſſen. Statt Bamoth wird genauer Dibon genannt, grade ſo wie dieſelbe Station das eine Mahl nach dem in der Arabah belegenen Moſerah, das andere Mahl nach dem Berge Hor benannt wird, vgl. Beitr. Th. 3 S. 430. Zwiſchen Bamoth-Dibon und dem Lagerplatze auf dem Pisgah vor dem Nebo wird in Num. 33 noch eine Station nachgetragen, Almon Diblathaim, welches auf der Grimmſchen Charte völlig falſch öſtlich von Dibon geſetzt wird.

wir das kleine Flüßchen oder den Bach Alvale, welcher in einem felsigen Bette fließt, und sich in den todten See ergießt. — Drittehalb Stunden weiter (nach Süden) erreichten wir die Ruinen von Diban. Eine herrliche Ebene umgibt die vormalige Stadt." Burckhardt S. 632: „In 6½ Stunde (zwei St. von dem Berge an der Südseite des Vale) erreichten wir die Ufer des Wady Modscheb, des Arnon der heil. Schrift. Als ich noch ungefähr eine Stunde weit vom Modscheb war, zeigte man mir nordöstlich von uns, in einer niedrigen Ebene von Kura, die Ruinen von Diban, dem alten Dibon." *)

Daß Bamoth Baal in der Nähe von Dibon lag, wird auch bestätigt durch Jes. 15, 2.: „Es steigen Habbajit und Dibon auf die Höhen (הבמות) um zu weinen, auf Nebo und auf Medebah heulet Moab." Die einfache und natürliche Übers. der ersten Vershälfte, und die Annahme, daß Habbajit in ihr = Beth Baal Meon, Habbamoth = Bamoth Baal, wird bestätigt durch Jos. 13, 17., wo die drei Orte ebenfalls verbunden erscheinen: Dibon und Bamoth Baal und Beth-Baal Meon.

Bamoth Baal ist aller Wahrscheinlichkeit nach eben jener schon erwähnte Berg auf der Südseite des Vale, ungefähr eine

*) Dibon kommt als von den Israeliten eroberte Stadt des Amoritischen Gebietes auch in Num. 21, 30. vor. Das in Num. 33, 45. als Station der Israeliten erwähnte Dibon Gad wird von dem Onom. fälschlich von dem Dibon unterschieden, welches nach Num. 32, 34. von den Gaditern befestigt wurde: Dibon in solitudine, castra filiorum Israel. Est autem et alia Dibon praegrandis juxta Arnonem, quae in partem venit tribus Gad (aus der Befestigung schließt das On. fälschlich auf den Besitz). Offenbar ist Dibon Gad in Num. 33 s. v. a. Dibon, das nach dem vorherg., Num. 32 von den Gaditern befestigt wurde. Übrigens ist die Bezeichnung Dibon Gad characteristisch für die Mosaische Zeit. In der späteren ist sie unerklärlich. Als Besitzthum fiel Dibon nicht den Gaditern zu, sondern den Rubenitern, vgl. Jos. 13, 9. 17. Auch Aroer wurde nach Num. 32, 34. von den Gaditern befestigt, obgleich es im Gebiete der Söhne Rubens, und zwar in dem südlichsten Theile desselben lag, vgl. Jos. 13, 16.

Stunde von Dibon entfernt, auf deſſen Gipfel ſich eine ſehr ſchöne Ebene befindet, und über den Burckhardt S. 632 zu vergleichen iſt.

Zu dieſer Feſtſtellung der Lage von Bamoth Baal ſtimmt auch die Angabe des Onom., daß daſſelbe im Arnongebiete gelegen war (civitas Amorrhaeorum in Arnona, quam possederunt filii Ruben).

Der dritte zu beſtimmende Punct in der Geſchichte Bileams iſt das Feld der Wächter, oben auf dem Pisgah, vgl. C. 23, 14. 15.: „Und Balak ſprach zu ihm: komme mit mir an einen andern Ort, von wo du es ſehen wirſt, nur ſein Ende wirſt du ſehen, und ganz wirſt du es nicht ſehen, und verfluche es mir von dort. Und er nahm ihn zum Felde der Wächter, oben auf dem Pisgah."

Das „Feld der Wächter oben auf dem Pisgah" entſpricht offenbar in der Hauptſache dem „Thale, welches im Felde Moabs liegt, oben auf dem Pisgah und blickt über die Wüſte," welches in Num. 21, 20. als die letzte Station der Iſraeliten vor den Arbot Moab genannt wird, ebenſo dem Lagerplatze „in dem Gebirge Abarim vor dem Nebo," welcher in Num. 33, 47. als der letzte vor dem in den Arbot Moab vorkommt. Denn der Berg Nebo wird in Deut. 34, 1.: „und Moſes ſtieg aus den Arbot Moab auf den Berg Nebo, oben auf dem Pisgah, welcher im Angeſichte Jericho's," als ein einzelner Theil des Gebirges Pisgah bezeichnet und zwar der höchſte Punct deſſelben, welches wiederum ein einzelner Theil des Gebirges Abarim iſt.

Es kommt alſo alles darauf an, daß wir die Lage des Berges Nebo beſtimmen. Denn wenn auch das Feld der Wächter nicht grade auf ihm zu ſuchen iſt — denn das: oben auf dem Pisgah braucht nicht grade die höchſte Höhe deſſelben zu bezeichnen — ſo muß es doch in ſeiner Nähe gelegen geweſen ſeyn.

Nach dem Vorgange Seetzens (S. 431) und Burckhardts *) nun wird der Nebo von den Neueren fast einstimmig **) mit dem Dschebel Attarus, in der Nähe des Baches Zerka Maïn, ungefähr in der Mitte zwischen dem Arnon (Modscheb) und dem Nordende des todten Meeres, identificirt.

Diese Ansicht hat, wenn man näher zusieht, durchaus nichts für sich, sondern erscheint als völlig aus der Luft gegriffen. Denn was Burckhardt anführt: es ist dieß der höchste Punct der Umgegend, erscheint nur unter der unbegründeten Voraussetzung als bedeutsam, daß jedenfalls ungefähr in dieser Gegend der Nebo gesucht werden müsse.

Dagegen aber erhebt sich eine so bedeutende Anzahl zum Theil entscheidender Gründe, daß man kaum begreift, wie eine so handgreiflich falsche Annahme sich zu allgemeiner Geltung erheben konnte. 1. Der Name Attarus spricht dagegen. Dieß ist offenbar das Ataroth der heil. Schrift. Dieß wird aber nirgends zu dem Nebo in eine nähere Beziehung gesetzt, wie eine solche von Gesenius zu Burckhardt S. 1063 angenommen wird: „vielleicht ist der Name von der dabei gelegenen Stadt עטרות 4. Mos. 32, 3. hergenommen." Vielmehr erscheint in Num. 32, 3. Ataroth mit Dibon verbunden und von Nebo durch sechs Namen getrennt. In V. 34. wird Ataroth ebenfalls mit Dibon verbunden, unter den Städten, welche die Söhne Gads

*) Dieser sagt S. 632: „nachdem wir durch den Fluß (Zerka Maïn) gegangen, stiegen wir die steile Seite des Berges Humah hinan, auf dessen Spitze wir den Gipfel von Dschebel Attarus ungefähr eine halbe Stunde weit zu unserer Rechten erblickten. Es ist dieß der höchste Punct der Umgegend und scheint der in der heiligen Schrift erwähnte Berg Nebo zu seyn. Auf dem Gipfel ist ein von einem sehr großen wilden Pistazienbaume überschatteter Steinhaufe."

**) Nur v. Raumer hat in den add. et corrig. der zweiten Aufl. S. 462 einen Zweifel kurz angedeutet: „der Attarus dürfte von Burckhardt irrig für den Nebo gehalten worden seyn, da letzterer Berg ja Jericho gegenüber liegt, der Attarus nicht."

bauten, dagegen wird Nebo in V. 38. unter den Orten genannt, welche die Rubeniter befeſtigten. *) So gewiß es alſo iſt, daß man in dem Attarus, Ataroth aufgefunden hat — Attarus und Diban gehören eben ſo zuſammen wie Ataroth und Dibon — ſo gewiß iſt es auch, daß Attarus mit dem Nebo nichts zu ſchaffen hat. 2. Der Nebo lag nach Deut. 32, 49.: „ſteige auf dieß Gebirge Abarim, den Berg Nebo, welcher im Lande Moab, welcher Jericho im Angeſichte und ſiehe das Land Kanaan, welches ich gebe den Kindern Iſrael zum Beſitzthum“ und 34, 1., im Angeſichte von Jericho. Dieß paßt durchaus nicht auf den Berg Attarus, der bei weitem ſüdlicher liegt als Jericho. 3. In Num. 32, 3. nennen die Söhne Rubens und Gads in der Aufzählung mehrerer Hauptpuncte in dem eroberten Amoritiſch-Moabitiſchen Gebiete dieſelben in folgender Ordnung: Ataroth und Dibon und Jaeſer und Nimrah, und Hesbon und Elale und Sebam und Nebo und Beon. In Num. 32, 34—38. heißt es: „Und die Söhne Gads bauten (d. h. befeſtigten) Dibon und Ataroth und Aroer. Und Atroth Schophan und Jaeſer und Jogbah. Und Beth Nimrah und Beth Haran. — — Und die Söhne Rubens bauten Hesbon und Elale und Kirjathaim. Und Nebo und Baal Meon und Sibmah.“ a. Auffallen muß es hier zuvörderſt, daß die Orte, in deren Mitte Nebo an beiden Stellen ſteht, ſich alle in geringer Entfernung (die weiteſte iſt ½ St.) um Hesbon gruppiren, welches die Reihe eröffnet. Es läßt ſich nicht denken, daß Nebo allein aus dieſem Kreiſe heraustreten ſollte, wie dieß der Fall iſt, ſobald man es mit Attarus identificirt. In Bezug auf Elale bemerkt v. Raumer S. 254: „El Ale, M. p. von Hesbon, Onom., jetzt El Al, nach Seetzen und Burckhardt ½ St.

*) Eine Stadt Nebo läßt ſich nicht aus d. St. erweiſen, wie Geſenius, zuletzt in dem thes., meint.

von Hesbon, d. i. Höhe, da es auf einer Höhe liegt, von der man das ganze südliche Belka überblickt." In Bezug auf Sebam, oder Sibmah, heißt es ebendas. S. 258: „Sibma, 500 Schritte von Hesbon, Hieron. zu Jes. 16, 8." Beon ist wahrscheinlich mit Baal Meon identisch, was an der zweiten St. unmittelbar auf Nebo folgt, vgl. v. Raumer S. 250, und in Bezug auf das Burckhardt S. 624 bemerkt: „Etwa ½ St. S. O. von Hesban finden sich die Ruinen von Myun, dem alten Baal Meon" (wohl zu unterscheiden von Maein in der Nähe des Attarus). In Bezug auf Kirjathaim endlich, das in dem Onom. fälschlich mit Kirioth identificirt wird, sagt derf. S. 626: „Ungefähr eine halbe Stunde westlich von Madebah (also ungefähr ½ St. von Hesbon) liegen die Ruinen von El Teym, vielleicht das Kirjathaim der heil. Schrift." b. Nebo von seinen Umgebungen zu trennen, erlaubt die erste St. um so weniger, je deutlicher es ist, daß in ihr die Orte überhaupt nach einer bestimmten Anordnung aufgezählt werden, so daß es nicht zufällig seyn kann, daß das Nebo grade inmitten der Orte erscheint, welche die Umgebung von Hesbon bilden. Die genannten Orte zerfallen in drei Parthien: zuerst zwei Orte im Süden des eroberten Amoritischen Gebietes, Ataroth und Dibon, dann zwei Orte in der Nähe der nördlichen Gränze, Jaeser (vgl. v. Raumer S. 254.) und Rimrah (v. Raum. S. 249), endlich ein Complexus von Städten, welche in der Mitte des Gebietes liegen, die Hauptstadt und ihre Umgebung. Diese so offenbar beabsichtigte Anordnung wird zerstört, wenn man Nebo und Attarus identificirt. c. Die zweite Stelle erhält ihr Licht durch die Bemerkung, daß die Söhne Gads die Gränzfestungen im Süden und Norden bauten (Aroer ist Aroer am Arnon, welches auch in Deut. 2, 36. 3, 12. 4, 48. als südliche Gränzstadt des Israelitisch-Amoritischen Gebietes bezeichnet wird, während das nördliche Aroer im Pent. gar nicht vorkommt),

die Rubeniter dagegen ein Befestigungssystem um die Hauptstadt des Landes errichteten. Identificirt man nun Nebo und Attarus, so wird die Arbeit der beiden Stämme mit einander confundirt. Man sieht dann nicht ein, wie die Gaditer dazu kamen, die im Gebiete des Stammes Ruben gelegenen Städte Dibon, Ataroth und Aroer zu befestigen, was sich nur daraus erklärt, daß die Befestigung der Gränzpuncte gegen die gemeinschaftlichen Feinde ihnen nicht weniger obliegen mußte, wie den Rubenitern. Befestigten sie aus dem angegebenen Grunde Ataroth, so mußten sie auch den, nach der von uns bekämpften Ansicht ganz in seiner Nähe gelegenen Nebo befestigen. 4. Nach Eusebius s. v. Ἀβαρείμ lag der Berg Nebo: ἀντικρὺ Ἱεριχὼ ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφῆς Φασγώ· καὶ δείκνυται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ Ἐσεβοῦν, τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλούμενον, πλησίον τοῦ Φόγωρ ὄρους, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο χρηματίζοντος, ἔνθα καὶ ἡ χώρα εἰς ἔτι νῦν ὀνομάζεται Φασγώ. Danach lag der Nebo a. Jericho gegenüber, was nach dem bereits bemerkten auf den Attarus gar nicht paßt. b. auf dem Wege zwischen Livias, im Thale des Jordan, ungefähr Jericho gegenüber, und Hesbon. c. Nahe bei dem Berge Peor. Dieser aber lag nach dem Onom. unter Araboth Moab, Jericho gegenüber, auf dem Wege von Livias nach Hesbon, nach dem Onom. s. v. Bethphogor, sechs Römische Meilen über Livias; nach dens. Onom., dessen Angaben hier um so mehr Gewicht haben, da die in den entlegensten Stellen vorkommenden durchaus miteinander übereinstimmen, lag das auf dem Berge Peor gelegene Danaba sieben Römische Meilen von Hesbon, dem der von Livias weiter entfernte Nebo also noch näher liegen mußte.

Was wir bis jetzt beigebracht haben, hat nicht blos dazu gedient, die Meinung von der Identität des Nebo und des Attarus zu vernichten, sondern auch dazu, die wirkliche Lage des

Nebo festzustellen. Es hat sich uns herausgestellt, daß er zwischen dem Jordan bei Jericho und Hesbon, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt zu suchen ist. Der genaueren Bestimmung der Localität tritt der Umstand entgegen, daß kein neuerer Reisender den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat. Soviel aber steht fest, daß im allgemeinen die bezeichnete Localität trefflich zu demjenigen paßt, was in der heil. Schrift vom Nebo gesagt wird. Die Umgegend von Hesbon gewährt Fernsichten, wie kaum eine andere in dem von den Israeliten zur Zeit Mose's eingenommenen Gebiete. „Die Stadt Hhuzbhan — sagt Buckingham in den Reisen durch Syrien und Palästina, Th. 2 S. 106. 7. der deutsch. Übers. — liegt an einem so beherrschenden Platze, daß die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt; ja nach Süden reicht der Blick vielleicht auf 60 Meilen weit. — — Der Blick von diesem beherrschenden Puncte aus ist schön und ausgedehnt. Gegen Westen ist ein tiefes Thal, aber noch viel tiefer ist das Jordansthal, und zwar in grader Linie etwa 6—10 Meilen entfernt. Jerusalem kann man von diesem Puncte aus grade im Westen erblicken, und Bethlehem noch deutlicher. — Auch sieht man die Westseite des todten Meeres, etwa 15 Meilen in Südwesten; nach Osten und Süden ist die Aussicht unbegränzt."

Der vierte geographisch zu bestimmende Punct in dem Abschnitte ist der Berg Peor, vgl. C. 23, 27. 28.: „Und Balak sprach zu Bileam: komm doch, und ich will dich nehmen an einen anderen Ort, vielleicht wird es Gott gefallen, daß du mir ihn von dort verflucheſt. Und Balak nahm Bileam zur Spitze des Peor, welcher schaut über die Wüste."

Die Wüste (הַיְשִׁימֹן) ist nach C. 24, 1., vgl. mit V. 2., die Wüste am Nordende des todten Meeres, sonst Arbot [illegible]b genannt. Darauf führt auch schon der Zusatz: welcher

ſchaut u. ſ. w. an ſich, da er offenbar nicht allgemeinen geographiſchen Character hat, ſondern auf die Tauglichkeit des Ortes für den Zweck Balaks hinweiſt. Daß jene Wüſte auch ſonſt durch ישימן bezeichnet wurde, erhellt daraus, daß ein in derſelben gelegener Ort, bis zu dem von Gilgal an das Iſraelitiſche Lager reichte, den Namen Beth Jeſimoth führte, vgl. Num. 33, 48. 49.

Steht es feſt, daß Jeſimon die Arabah vom Nordende des todten Meeres an bezeichnet, ſo wird ſchon durch jenen Zuſatz: welcher ſchaut u. ſ. w. die Lage des Peor ziemlich genau beſtimmt. Der Peor muß ſich unmittelbar im Oſten, über den Arbot Moab erhoben haben. Auf daſſelbe Reſultat führen auch die Stellen Deut. 3, 29.: „Und wir ſaßen im Thale, Bethpeor gegenüber" und 4, 45. 46.: „Dieß ſind die Geſetze u. ſ. w., welche Moſes redete zu den Kindern Iſrael — — jenſeits des Jordan, in dem Thale Bethpeor gegenüber" wonach die in der Arabah gelagerten Iſraeliten den Bethpeor unmittelbar über ſich hatten.

Zu dieſem Reſultate ſtimmen auch genau die Angaben des Onom., an den verſchiedenen Stellen, welche des Peor gedenken. Dieſe verhelfen uns aber zugleich zu einer noch genaueren Beſtimmung. Nach Euſebius unter Φογώρ lag der Peor über dem im Jordanthale gelegenen Livias: Φογὼρ καὶ Βεθφογώρ, ὄρος Μωὰβ, ἐν ᾧ τὸν Βαλαὰμ ἤγαγεν ὁ Βαλάκ. ὑπέρκειται δὲ τῆς νῦν Λιβιάδος καλουμένης, welche letzten Worte Hieronymus durch: in supercilio Lipiadis wiedergibt. Unter Araboth Moab heißt es: ἐστὶν ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου κατὰ Ἰεριχώ· καὶ ἔστι τόπος εἰς δεῦρο δεικνύμενος πυρὰ τῷ ὄρει Φογὼρ, ὁ παράκειται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ Ἐσσεβών (vgl. Reland 1 p. 496) τῆς Ἀραβίας ἀντικρὺ Ἰεριχώ. Danach lag der Peor hart an den Arbot Moab, Jericho gegenüber, auf dem Wege von Livias nach Hesbon. Von der letztgenannten Stadt

lag der Peor nach der Angabe s. v. Δαναβά ungefähr ſieben Römiſche Meilen. Endlich, nach dem Art. Βεθφογόρ lag die Stadt Bethphogor, nahe bei dem Berge Peor, Jericho gegenüber, ſechs Meilen höher, d. h. öſtlicher, vgl. das ἀνιόντων unter Araboth Moab, als Livias (ἀνωτέρω Λιβιάδος σημείοις ς′).

Wir machen noch aufmerkſam auf die merkwürdige Zuſammenſtimmung der Stationen Bileams und Balaks mit den Stationen Iſraels. Balak führt Bileam zuerſt auf Bamoth Baal, dann auf des Haupt des Pisgah, von wo aus Bileam ſchon einen bedeutenden Theil des in der Wüſte gelagerten Iſraelitiſchen Heeres überſieht, endlich auf das Haupt des Peor, welcher blickt über die Wüſte. Nach Num. 21, 19. 20. kommen die Kinder Iſrael zuerſt nach Bamoth, dann von Bamoth zu dem Thale, d. h. der Hochebene, welches im Felde Moabs liegt, oben auf dem Pisgah, und blickt über die Wüſte. Endlich kommen ſie in das Thal Bethpeor gegenüber. Deut. 3, 29. 4, 46.

Dann weiſen wir noch darauf hin, daß dasjenige, was über die Ausſicht geſagt wird, die Bileam an den einzelnen genannten Orten auf das Iſraelitiſche Lager hatte, genau zuſammenſtimmt mit der Lage dieſer Orte und ihrer Entfernung von dem Lagerplatze der Iſraeliten. Von Bamoth, das von den Arbot Moab noch durch eine bedeutende Entfernung und eine ganze Reihe von Bergen getrennt iſt, ſieht Bileam nur das Ende des Volkes, nach C. 22, 41. Darauf bezieht ſich, wie es ſcheint, in C. 23, 10. das: „wer zählet das Viertheil Iſraels.“ Soviel ungefähr von Iſrael mochte er ſehen. Auch von dem zweiten Orte, dem bei weitem näheren Haupte des Pisgah, ſah er nicht das Ganze, ſondern nur das Ende, aber in umfaſſenderer Bedeutung. Ein bedeutender Theil des Lagers mußte durch den dazwiſchen liegenden Peor verdeckt werden. Erſt von dieſem, der unmittelbar über die Wüſte herabſah, *hielt* Bileam die Überſicht über das Ganze. Dort ſieht er nach

C. 24, 2. „Israel gelagert nach seinen Stämmen.“ Daran schließt sich der Anfang der dort gesprochenen Weissagung genau an: „wie schön sind deine Zelte Jakob, deine Wohnungen Israel, gleich Bächen sind sie ausgestreckt“ u. s. w.

Balak hatte von Anfang an vorausgesetzt, daß Bileam, um seine Wünsche erfüllen zu können, überhaupt das Lager Israels sehen müsse. Er hatte aber zuerst geglaubt, daß es seiner Sache vortheilhaft sey, wenn Bileam nur einen Theil desselben sähe. Da er aber an den entfernteren Orten nicht zu seinem Ziele kommt, so versucht er es auf die andere Weise, er führt Bileam näher und näher zu dem Lager der Israeliten, bis dasselbe seinem ganzen Umfange nach vor ihm ausgebreitet liegt.

Diejenigen, welche die mythische Beschaffenheit des Abschnittes behaupten, mögen zusehen, ob die in ihm herrschende geographische Genauigkeit, die um so beweisender ist, je unverkennbarer die Absichtslosigkeit des Verf. in den betr. Angaben, zu ihrer Ansicht stimmt oder nicht.

Einen Einwurf gegen die Glaubwürdigkeit des Abschnittes könnte man daraus entnehmen, daß Balak mit Bileam ohne Bedenken weit in das von den Israeliten eroberte Gebiet nördlich vom Arnon hereinzieht. Zur Beseitigung dieses Einwurfes dient aber, daß nach Num. 32, 16. 17. („Hürden wollen wir hier bauen für unser Vieh und Städte für unsere Kinder. Und es wohnen unsere Kinder in den festen Städten wegen der Bewohner des Landes“) die Rubeniter und Gaditer von vornherein auf den Besitz des ganzen Landes vor der Rückkehr ihrer waffenfähigen Mannschaft aus dem cisjordanensischen Lande verzichten und sich zufrieden damit erklären, nur einzelne befestigte Puncte zu behaupten. Zur Zeit von Balaks und Bileams Reise war die Hauptmacht der Israeliten schon in den Arbot Moab gelagert. Die einzelnen festen Plätze, in denen sie etwa Besatzungen gelassen hatten, konnten Balak und Bileam leicht vermeiden.

Zu bemerken ist, daß unter den Plätzen, deren Festungswerke nachher von den Rubenitern und Gaditern verstärkt wurden, keiner der Orte vorkommt, an denen Balak und Bileam sich aufhielten. Wie genau man zwischen Eroberung und festem Besitze zu unterscheiden hat, das erhellt auch daraus, daß nach Num. 25 die Midianiter, von den Israeliten ungehindert, bis in die Nähe ihres Lagers in der Arabah streiften.

Alter und Aechtheit des Abschnittes.

Wir sehen hier ab von den allgemeinen Gründen, welche die Mosaische Abfassung des Pent. verbürgen und somit auch Alter und Ächtheit unseres Stückes, und fassen nur diejenigen ins Auge, welche sich speciell und direct auf dieses beziehen.

Von nicht geringer Bedeutung sind hier 1. die Beziehungen auf unser Stück in den nachmosaischen Schriften. Wir geben hier blos eine Zusammenstellung dieser Beziehungen, da ausführliche Erörterungen über die einzelnen bereits in der Auslegung gegeben wurden. Daß die Weissagungen Bileams schon in der Zeit des Jeremias vorhanden waren, und mehr als das, daß sie schon damals als Gottessprüche betrachtet wurden, was ihre Ächtheit voraussetzt, zeigt Jerem. 48, 45. vgl. mit Num. 24, 17. Ebenso zeigt die Anspielung auf Num. 23, 20. in Hab. 1, 3. 13., daß dem vor der Chaldäischen Invasion lebenden Propheten Bileams Weissagungen nicht blos bekannt waren, sondern auch als Wort Gottes galten, so daß wir in diesen Stellen so gut wie ausdrückliche Zeugnisse für die Ächtheit der Weissagungen Bileams haben. Daß Micha in C. 6, 5.: „mein Volk, gedenke doch was Balak, König von Moab beschlagte und was ihm antwortete Bileam der Sohn Beors,

auf daß du erkennest die Rechtthaten des Herrn" den Inhalt unseres Abschnittes als bekannt voraussetze, erkennt selbst Tuch, z. Genesis, Einl. S. 89 an. Gegen diejenigen, welche in diesem und ähnlichen Fällen das ihnen Unbequeme läugnen, bemerkt derſ. S. 90: „Wäre dem nicht so, so müßte bei dem unabweisbaren Zusammenhange der Stellen der umgekehrte Fall angenommen werden, der Pent. müßte gegen seinen schriftstellerischen Character die Propheten geplündert und seine Farben von dorther entnommen haben, und wir fragen: was liegt näher, anzunehmen, daß die nach Zeit und Ort verschiedenen Propheten sich auf ein allen bekanntes Gesetzbuch beziehen, oder umgekehrt, daß dieses erst mit Benutzung jener entstanden ist." Auch hier aber werden wir über das bloße Vorhandenseyn zur Zeit des Propheten herausgeführt. Die Antwort Bileams wird hier unter die צִדְקוֹת יְהוָה, die Erweisungen der Bundestreue des Herrn gerechnet, was nur unter Voraussetzung der göttlichen Eingebung der Weissagungen und somit ihrer Ächtheit möglich ist. Auf der Überzeugung des Propheten, so wie des Volkes, von der göttlichen Eingebung beruht die ganze Beziehung auf jenen Vorgang. Die Erinnerung an denselben konnte nur dann Einwirkung auf das Volk ausüben, wenn Jehovah als der eigentliche Urheber der Aussprüche Bileams galt. — Obadja spielt in V. 4. an auf Num. 24, 21. und verkündet in V. 17 — 19. eine neue Realisirung der Weissagung in V. 18. 19., die er eben damit als solche anerkennt. *) Dasselbe thut Amos

*) Wir weisen zuversichtlich dem Obadja die Stelle an, welche er in der Sammlung der kleinen Propheten einnimmt, zwischen Amos und Micha, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Da die Sammlung der kleinen Propheten unläugbar chronologisch geordnet ist, so haben wir in der ihm angewiesenen Stelle ein indirectes Zeugniß über sein Zeitalter, welches einem ausdrücklichen ganz gleich gilt, und welches um so weniger leichtsinnig übersehen werden darf, da überall, wo uns sichere Data zur Bestimmung des Alters der kleinen Propheten zu Gebote stehen, die durch die Stellung

in C. 9, 12., der außerdem in C. 6, 1. einen sehr characteristischen, sonst nirgends vorkommenden Ausdruck aus Num. 24, 20. entlehnt. — Auf die Worte, mit denen Bileam seine letzten

---

ausgesprochenen Angaben der Sammler sich als begründet erweisen. 2. Der Inhalt des Obadja geht nicht über dasjenige hinaus, was kürzer in Am. 9, 11. 12. enthalten ist. Jeremias in C. 27, 2 ff., vgl. auch C. 25, nennt bestimmt die Babylonier als diejenigen, welche unter Nebucadnezar's Anführung auch über die Idumäer Elend bringen werden; hier dagegen werden die Feinde weder genannt, noch irgend sonst bezeichnet. Auch diejenigen, welche das Unglück über Judah bringen werden, sind gar nicht näher characterisirt. Überhaupt trägt die Weissagung durchaus einen allgemeinen Character, was kaum denkbar ist, wenn sich der Prophet, nach der jetzt gangbaren Annahme, mit solchem beschäftigte, was unmittelbar vor Augen lag. Was den Schein des Speciellen hat, erweist sich bei näherer Betrachtung nur als der lebhaften Vergegenwärtigung und dichterischen Ausmalung angehörig. 3. Daß der Prophet vor der Zerstörung Jerusalems weissagte, erhellt aus V. 12—14., wo er die Idumäer ermahnt, sich nicht schadenfroh zu bezeigen, und nicht zu Jerusalems Verderben mitzuwirken, weil sonst der verdiente Lohn für solchen Frevel an dem Bruder- und Bundesvolke sie treffen werde. Danach kann V. 11., wo der Prophet von dem Untergange Jerusalems als schon geschehen redet, und von der Schadenfreude, welche die Söhne Edoms dabei bezeugt haben, nur prophetisch gedeutet und auf die ideelle Vergangenheit bezogen werden. 4. Daß Jeremias in C. 49, 14 ff. den Obadja benutzt hat, steht fest, weil sonst diese Weissagung des Jeremias des älteren Fundamentes entbehren würde, welche seine Weissagungen gegen auswärtige Völker fast durchgängig haben, weil die Worte, mit denen Obadja beginnt: eine Kunde vernahmen wir vom Herrn u. s. w. viel passender bei ihm zu Anfang stehen, was offenbar ihre ursprüngliche Stellung ist, als bei Jeremias in der Mitte; weil das schwierigere שָׁמַעְנוּ, was Obadja hat, offenbar das ursprüngliche ist, das שָׁמַעְתִּי des Jeremias erleichternde Änderung, und ebenso auch das den Character einer solchen Änderung trägt, daß er den Boten vom Herrn gesandt werden läßt, mit Weglassung des נָקוּמָה, endlich, weil die Rede des Obadja, nach Schnurrers Ausdruck in summa elatione castigatior et rotundior est. Die Weissagung des Jeremias nun welche das Vorhandenseyn der des Obadja voraussetzt, ist aus dem vierten Jahre Jojakim's, oder jedenfalls nicht vor demselben ausgesprochen. Das 25. Cap., das ausdrücklich in dieß verhängnißvolle Jahr versetzt wird, bildet das Proömium, die Sammlung der Weissagungen gegen auswärtige Völker in C. 46 ff. die weitere Ausführung; die erste dieser Weissagungen in C. 46 wird ausdrücklich als dem vierten Jahre Jojakim's angehörig bezeichnet. Sonach steht es fest, daß Obadja vor dem vierten Jahre Jojakim's, also

Weissagungen einleitet, wird in Prov. 30, 1. angespielt, und in höchst merkwürdiger Weise in den letzten Worten Davids in 2. Sam. 23, 1. Diese Beziehung zeigt, wie bereits früher dargethan wurde, nicht nur, daß die Weissagungen Bileams in dem Zeitalter Davids schon vorhanden waren, sondern auch daß sie damals als göttlich eingegeben und somit dem Mosaischen Zeitalter angehörig betrachtet wurden, und stellt somit den Resultaten der neueren Critik ein unübersteigliches Hinderniß entgegen. Auf dasselbe Resultat führen uns auch die Stellen Ps. 60, 14., Ps. 108, 14. und 1. Sam. 14, 47. 48., verglichen mit Num. 24, 18. Daß schon in dem Zeitalter Samuels die Weissagungen Bileams bekannt waren, und als wirkliche Weissagungen, als Gottessprüche betrachtet wurden, zeigt 1. Sam 15, 29. vgl. mit Num. 23, 19. In der Botschaft Jephtahs an den König der Ammoniter wird in Richt. 11, 25. als allgemein bekanntes Factum erwähnt, daß Balak, der Sohn Zippors, der König Moabs, sich mit Israel in keinen Krieg eingelassen, in Übereinstimmung mit Num. 22, 2 ff.

2. Die Sprache dieses Abschnittes enthält mehreres Alterthümliche, welches gegen die Abfassung desselben in der nachmosaischen Zeit spricht. Dahin gehört namentlich das ו als äußere Bezeichnung des stat. constr., vgl. zu C. 24, 3., Ewald gr. Gramm. S. 376. Ferner das שָׁתַם für das spätere שׂתם und סתם, vgl. zu C. 24, 3. Dann die Bezeichnung der Gegend an der Ostseite des Jordan, Jericho gegenüber, welche als die Israeliten einbrachen, schon ihren früheren Besitzern, den Moabitern, von den Amoritern entrissen war, durch Arbot Moab.

---

noch geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems geweissagt hat, und ist dieß, muß man jedenfalls annehmen, daß der Prophet nur im Geiste diese Zerstörung als schon geschehen schaut, so hat man ferner keinen Grund, ihn der ersten Periode der geschriebenen Prophetie zu entnehmen, und aus seiner ihm durch das Zeugniß der Sammler gesicherten Stellung zwischen Amos und Micha zu reißen.

Dieſe Bezeichnung findet ſich außer dem Pent. nur in Joſ. 13, 32., und zwar in Beziehung auf die Erzählung des Pentateuch. Ebenſo kommt auch das בִּאֶרֶץ מוֹאָב, im Lande Moabs, nur im Pent. in Bezug auf dieſe Gegend vor, vgl. Deut. 1, 5. 28, 69. 32, 49. Das ſpätere Nichtvorkommen dieſer Bezeichnungen iſt aber um ſo mehr von Bedeutung, da ſich der Grund deſſelben in der Natur der Sache nachweiſen läßt. Daß die Bezeichnung in der Moſaiſchen Zeit noch üblich war, muß als ſehr natürlich erſcheinen. Jene Gegend war erſt kurz vor dem Einbruche der Iſraeliten von den Amoritern den Moabitern entriſſen worden, ſo daß das Andenken an die früheren Beſitzer noch friſch war. Im Verlaufe der Zeit aber mußte mit dem Andenken an die Sache bald auch die Bezeichnung ſchwinden. Geſetzt auch, ſie hätte ſich bis in das Zeitalter der Richter hinein erhalten, ſo wäre ſie doch gewiß aufgegeben worden, nachdem in ihm auf Grund des früheren Moabitiſchen Beſitzes ein Krieg entſtanden war. In dem Buche der Richter C. 11, 12 ff., in den weitläuftigen Verhandlungen über dieſen Landſtrich zwiſchen Jephtah und dem Könige der Ammoniter, findet ſich keine Spur mehr von ihr. Das Land wird nur das Land der Amoriter genannt. — Von einiger Bedeutung iſt endlich auch die Schreibung יְרֵחוֹ in C. 22, 1. Dieſe Schreibung findet ſich im Pent. durchgängig; im Buche Joſua findet ſich ebenſo durchgängig die Schreibung יְרִיחוֹ, zum Beweiſe der Verſchiedenheit des Verf. beider Bücher, vgl. z. B. 2, 1. 2. 3. 4, 13. 5, 10. 13. 6, 1. 2. 25. 26. 13, 32. 16, 1. 7. 18, 12. 21. In den nachexiliſchen Schriften findet ſich wieder ebenſo durchgängig die Schreibung יְרֵחוֹ, Jer. 39, 5. 52, 8. Eſr. 2, 34. Neh. 3, 2. 7, 36. In den Schriften zwiſchen dem Pent. und dem Exil findet ſich dieſe Schreibung nur einmahl, 2. Sam. 10, 5. Das יְרֵחוֹ iſt die alte und urſprüngliche Form, die, nachdem ſie in der Zeit nach Moſes faſt ganz außer Gebrauch gekommen, in

der

der nachexiliſchen Zeit, die ihren Sprachgebrauch nach dem Pent. bildete, wieder gangbar wurde. Das Vorkommen dieſer Form, für das die mittlere Literatur nur ein Beiſpiel darbietet, in C. 22, 1, bildet eine Inſtanz gegen diejenigen, welche die Abfaſſung unſeres Abſchnittes in die mittlere Zeit verſetzen wollen.

3. Die Weiſſagungen Bileams ruhen durchaus auf der Grundlage der Verhältniſſe, welche in der Moſaiſchen Zeit beſtanden, dagegen iſt bei der Annahme ihrer Abfaſſung in einer ſpäteren Zeit ihre Beſchaffenheit unerklärlich. Die Feinde Iſraels, denen in C. 24, 17 — 21. Verderben gedroht wird, ſind ſämmtlich ſolche, welche ſchon in der Zeit, in die Bileams Auftreten verſetzt wird, ſich gegen Iſrael feindlich gezeigt hatten; die Weiſſagung beginnt mit den Moabitern im Oſten, dann folgt die öſtliche Parthie der ſüdlichen Feinde, die Edomiter; darauf die weſtliche, die Amalekiter und Keniter, vgl. zu C. 24, 21. Nicht bloß aber ſind alle hier genannten Völker ſolche, die ſich damals ſchon feindlich gezeigt hatten, ſondern es werden auch alle Völker vollſtändig aufgezählt, die damals ſchon Iſrael feindlich waren. Läugnet man die Ächtheit und verſetzt man die Abfaſſung in eine ſpätere Zeit, welche es auch ſey, ſo wird man nicht im Stande ſeyn, Rechenſchaft darüber zu geben, weshalb grade dieſe Völker und nur dieſe genannt werden. Ganz anders waren die Verhältniſſe z. B. ſchon in den Zeiten Sauls und Davids. Die Feinde, mit denen Saul zu thun hatte, werden in 1. Sam. 14, 47. 48. ſummariſch aufgezählt: „Und Saul übernahm die Herrſchaft über Iſrael und ſtritt wider alle ſeine Feinde, wider Moab und die Söhne Ammons und Edoms, und die Könige von Zobah und die Philiſter, und wohin er ſich wendete, die machte er zu Schanden. Und er ſchaffte Macht, und ſchlug Amalek und errettete Iſrael aus der Hand ſeines Räubers.“ Die an ſich unbedeutenden Vortheile Sauls über Moab und Edom — daß ſie unbedeutend waren, erhellt daraus,

daß der Verf. sich damit begnügt sie mit einem Worte zu berühren — scheint der Verf. nur in Rücksicht auf die Weissagung erwähnt zu haben, welche er, wie wir zu C. 24, 18. bewiesen haben, bestimmt vor Augen hatte. Als bedeutend und gefährlich erscheint keines der in Bileams Weissagungen erwähnten Völker, und von den wirklich gefährlichen Feinden jener Zeit wird in ihr mit keinem Worte geredet. Die Philister waren schon gegen das Ende der Richterperiode den Israeliten verderblicher geworden, als alle ihre übrigen Feinde. Die Beschreibung von Sauls Kampfe gegen sie füllt in den Büchern Samuelis zwei ganze Cap.: 1. Sam. 13 und 14. Mit diesem Kampfe begann Saul und er dauerte durch seine ganze Regierung fort, vgl. C. 14, 52.: „Und es ward heftig gestritten gegen die Philister alle Tage Sauls." In der Schlacht gegen die Philister kam Saul um. Sie waren auch wieder die ersten Feinde, mit denen David zu thun hatte. 2. Sam. 5, 17 ff. — Ist es nun aber schon unter Saul unerklärlich, daß unter den Israel feindlichen Völkern grade die Moabiter, Edomiter, Amalekiter und Keniter genannt werden, und nur diese, so noch viel mehr später, namentlich schon unter David. Die gefährlichsten Kämpfe Davids waren die gegen die Aramäischen Reiche, mit denen die feindliche Berührung schon in der Zeit Sauls begonnen hatte; seine größten Siege wurden über sie erfochten. Wie er Hadadeser, den König von Zobah, einen sehr mächtigen Regenten, besiegt, wird in 2. Sam. 8, 3. 4. erzählt, über seine Besiegung von Aram Damesek, welches dem Könige von Zobah mit großer Macht zu Hülfe kommt, und welches von David vollständig unterjocht wird, berichtet V. 5. 6. dess. Cap. Wie David einen glänzenden Sieg über mehrere verbündete Aramäische Reiche davonträgt, wird in 2. Sam. 10, 6 ff. erzählt. Neben den Aramäern treten in Davids Zeit die Ammoniter besonders hervor, vgl. den Bericht über die gro-

Niederlage derſ. in 2. Sam. 12, 26 ff., die ſchon gegen das Ende der Richterperiode ſich den Iſraeliten furchtbar machten und gegen die auch Saul zu kämpfen hatte. Alle hier erwähnten Feinde ſpielten in der Davidiſchen Zeit nur eine untergeordnete Rolle, und ihrer Beſiegung wird nur in wenigen Worten gedacht, Moabs in C. 8, 2., Edoms 8, 14., Amaleks völlig beiläufig in V. 12., der Keniter wird ſogar gar nicht gedacht. Dagegen wird keins unter denjenigen Völkern genannt, mit denen David in langwierige und gefährliche Kriege verwickelt war. Nehmen wir noch hinzu, daß die Amalekiter hier mit einer Macht bekleidet erſcheinen, welche ſie in der Davidiſchen Zeit auch nicht im entfernteſten mehr beſaßen, ſo kann es als völlig ausgemacht betrachtet werden, daß die Weiſſagung aus den geſchichtlichen Verhältniſſen der Davidiſchen Zeit gar nicht zu erklären iſt, daß ſie dem Boden einer viel früheren Zeit entſproſſen ſeyn muß. Sie paßt zu keinen Verhältniſſen anders, als zu denen der Moſaiſchen Zeit, in der alle genannten Völker ſchon mit den Iſraeliten in feindliche Berührung gekommen waren, und außerdem keine. — Wie ſpeciell dasjenige, was von den Amalekitern ausgeſagt wird, die hier als die mächtigſte unter allen Iſrael feindlichen Nationen erſcheinen, während ſie in der nachmoſaiſchen Zeit ſtets eine ſehr untergeordnete Stellung einnahmen, gegen eine ſpätere Abfaſſung ſpricht, wurde ſchon zu C. 24, 7. gezeigt. — Daß V. 17—21. nicht ein vaticinium post eventum enthalten, wie dieß diejenigen behaupten und behaupten müſſen, welche die Abfaſſung in die Zeit lange nach Moſes verſetzen, erhellt aus der durchaus ideellen Haltung der in dieſen Verſen enthaltenen Weiſſagung. Sie gibt ſich durchweg als das einfache Product der Anwendung der Idee von Iſraels Erwählung auf die damals ſchon beſtehenden feindlichen Verhältniſſe dieſer Völker zu Iſrael zu erkennen. Der Schein einer individuellen Beziehung, einer ſpeciellen Prädiction, verſchwindet wo er ſtattfindet, bei näherer

Betrachtung. Daß V. 17. nicht auf David geht, sondern auf eine ideelle Person, das personificirte Israelitische Königthum, wurde zu dieser St. nachgewiesen. Was in V. 22. von Israels Wegführung durch Assur in kurzer Andeutung gesagt, entbehrt in der Mosaischen Zeit einer historischen Grundlage weniger, als dieß wohl scheinen möchte. Daß schon in sehr früher Zeit ein mächtiges Assyrisches Reich bestand, wird durch die Nachrichten der classischen Schriftsteller bezeugt. Auf Grund derselben sagt Beck, Weltgesch. 1, 1 S. 191 ff.: „Der Anfangs kleine Staat von Ninive scheint über die übrigen am Tigris sich bald erhoben, sie verschlungen und dadurch verstärkt den siegreichen Kampf mit anderen Reichen in der Nähe und Ferne angetreten zu haben. — — Nach den Hebräischen Geschichtschreibern sind die Assyrier bis auf Davids Zeit unbedeutend und werden erst nachher Eroberer; doch scheinen die anderen Nachrichten von früheren Eroberungen der Assyrier nicht ganz erdichtet zu seyn; denn leicht konnte vor Davids Zeit die Assyrische Macht wieder verfallen seyn.“ Heeren, in den Ideen 1, 2 S. 151 bemerkt: „Die historische Mythologie dieses Volkes scheint sich fast ganz um die Namen einer Semiramis, eines Ninus und eines Belus gedreht zu haben, die, wie sehr sie auch ausgeschmückt und mit astronomischen Ideen durchwebt seyn mögen, es doch höchst wahrscheinlich machen, daß bereits lange vor dem Ursprunge des Babylonisch-chaldäischen Reiches große Eroberer in diesen Theilen von Asien aufstanden, welche Urheber von beiden Reichen wurden, von denen sich nur das Andenken unter dem allgemeinen Namen einer Assyrischen Monarchie erhalten hat.“ Was die einheimischen Traditionen der Assyrier bezeugen, die uns durch das Medium der classischen Schriftsteller zugekommen sind, das wird uns auch bestätigt durch das gewichtige Zeugniß der Aegyptischen Denkmäler. Unter den Schari, welche auf ihnen *schon unter* der Regierung des Osrei und seines Sohnes, des

großen Raemses, als im Kriege mit den Ägyptern begriffen erscheinen, sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Assyrier zu verstehen, die hienach schon in sehr früher Zeit ein eroberndes Volk waren, vgl. Ägypten und die Bücher Mose's S. 209. Was aber das wichtigste ist und allen Zweifel beseitigt, im Pentat. erscheint Assur schon als Asiatische Macht. Nach Gen. 2, 14. fließt der Tigris östlich von Assur, vgl. Tuch z. Gen. S. 78. Dieß setzt voraus, daß zur Zeit des Verf. schon eine Assyrische Monarchie existirte, deren westlich vom Tigris gelegenes Gebiet so bedeutend war, daß daß östliche dagegen nicht in Betracht kam. Denn dem eigentlichen Assyrien ist der Tigris nicht östlich, sondern westlich. Wie zuverlässig und alt die Angaben der Genesis auf diesem Gebiete sind, erhellt schon daraus, daß Resen, eine Stadt, welche das ganze übrige Alterthum auch nicht einmal dem Namen nach kennt, deren Macht nicht bloß, sondern auch deren Andenken durch Ninives spätere Größe zerstört wurde, vgl. Tuch S. 240, in C. 10, 12. als die größte unter den dort genannten Assyrischen Städten bezeichnet wird, größer auch als Ninive, die nachmalige Königin der Welt, von deren Größe der Verf. noch nichts ahnet. War Assyrien aber schon in so früher Zeit ein mächtiges Reich, so ist es schon von vornherein wahrscheinlich, daß schon damals ihm die Tendenz zu Eroberungen im Westen einwohnte, die in späteren Zeiten so stark bei ihm hervortritt (über einen Zug von Königen aus dem inneren Asien nach den Küstenländern schon in weit älterer Zeit wird in Gen. C. 14 berichtet), und daß es durch diese Tendenz schon früh in feindliche Beziehungen zu dem damals schon mächtigen Ägypten verwickelt wurde, welches zu allen Zeiten der natürliche Nebenbuhler der Reiche um den Euphrat und Tigris war. Dieß wird noch ausdrücklich bezeugt durch die Ägyptischen Monumente. In diesem Conflicte mußte Palästina schon damals dieselbe Bedeutung haben, welche es von der Zeit der

auf Schiffen andringt, bedrängt den Dränger des Volkes Gottes, Assur, bedrängt überhaupt das transeuphratensische Land, die Verkündung der zukünftigen Asiatischen Herrschaft Europäischer Völker, wie sie zuerst durch Alexander realisirt wurde, jeder natürlichen Erklärung spottet, so tief man auch die Abfassung dieser Weissagungen herabsetzen mag, daß sie nicht weniger außerhalb der Gränzen der natürlichen Erkenntniß liegt, wenn man die Abfassung im Zeitalter Sauls oder Davids oder auch der Assyrischen Herrschaft behauptet, als wenn man bei der Abfassung in der Mosaischen Zeit stehen bleibt, wurde schon gezeigt (zu C. 24, 24.). Diese eine wahre Weissagung aber sichert das Ganze gegen den Verdacht betrüglicher Unterschiebung. Einen Betrüger konnte Gott nicht auf diese Weise legitimiren.

6. Für die Ächtheit des Abschnittes spricht die eigenthümliche Mischung israelitischer und heidnischer religiöser Vorstellungen, die wir bei Bileam wahrnehmen, vgl. S. 74 ff., der characteristische Unterschied der Weissagungen Bileams von denen der Propheten, vgl. S. 78, die Genauigkeit der geographischen Angaben in dem historischen Theile, vgl. S. 250. 1., die leise und ungesuchte Beziehung auf ein Verhältniß, welches nur zur Zeit des Zuges durch die Wüste bestand, in C. 23, 10, vgl. S. 91, die Zusammenstimmung von Weissagung und Geschichte in Bezug auf die Midianiter, vgl. S. 162, der von den Propheten differente Gebrauch des באחרית הימים, vgl. S. 158 ff.

Wenden wir uns jetzt, nach Aufstellung der positiven Gründe für die Ächtheit des Abschnittes, zur Beleuchtung der Angriffe, welche gegen dieselbe versucht worden sind. Hier muß uns zuerst das auffallen, daß die Bestreiter der Ächtheit so uneins unter sich sind in Bestimmung der Zeit, welcher der Abschnitt angehören soll. Noch keine Meinung hat es bis jetzt vermocht, sich mit Verdrängung der übrigen zur Herrschaft zu erheben. Dieser Umstand erweckt gerechten Ver-

dacht gegen die Läugnung der Ächtheit. Ein Machwerk spätere Zeit würde seinen Ursprung nicht verläugnen können, würde in sicheren Merkmahlen sein Zeitalter kundgeben. Solche Merkmahle müssen aber nicht vorhanden seyn, sonst müßte es den Gegnern leicht gelingen, zur Einstimmigkeit in Bezug auf die Abfassung zu gelangen.

Nach den unbedeutenden Angriffen von Vater wurde die erste ausführliche Bestreitung unseres Abschnittes von de Wette unternommen, in der Kritik der Israelitischen Geschichte S. 362 ff. Er sucht zuerst zu erweisen, daß der Abschnitt ein abgesondertes Fragment, „ein in sich beschlossenes Ganzes, verschieden von den andern Nachrichten" sey. Wäre dieser Beweis gelungen, so würden dem Abschn. die Gründe für seine Ächtheit entzogen seyn, die der einzelne Theil aus seinem Zusammenhange mit dem Ganzen des Pent. erhält. Die Untersuchung wäre auf das für und wider beschränkt, welches der Abschnitt selbst darbietet. Allein was de Wette beibringt, hat entweder gar keine Bedeutung oder es führt nur darauf, daß der Abschnitt inmitten des Ganzen, dem er angehört, ein in sich abgerundeter Theil von eigenthümlicher Beschaffenheit ist. De Wette beruft sich 1. auf die Sprache. Diese habe manche Eigenheiten, besonders die Abwechselung der Gottesnamen Jehovah und Elohim, „und zwar nicht etwa so, wie man vermuthen könnte, daß Bileam selbst als Nichtisraelit den Namen Elohim brauchte, sondern gänzlich vermischt." Allein daß die Sprache außer den Gottesnamen Eigenheiten habe, welche den Abschnitt von seinen Umgebungen so unterscheide, daß an eine Einheit des Verf. nicht zu denken sey, wird nur behauptet, nicht durch Anführung des Einzelnen erwiesen, und was in Bezug auf die Gottesnamen in höchst unklarer und verworrener Weise bemerkt wird, ist durch die Ausführung in Th. 2 der Beitr. S. 404 ff. vollständig erledigt worden. Es ist dort gezeigt worden, daß

der Gebrauch der Gottesnamen in diesem Abschnitte ganz auf derselben Grundlage beruht, wie der im übrigen Pent., und daß die Übereinstimmung in dieser Hinsicht eine so characteristische ist, daß schon dadurch die Annahme, daß unser Stück ein abgesondertes Fragment sey, ausgeschlossen wird. Wie passend das Jehovah im Munde Bileams sey, erhellt schon aus den dort gegebenen Bemerkungen über die Persönlichkeit Bileams, die wir hier (S. 12 ff.) noch weiter ausgeführt haben. — De Wette macht 2. Widersprüche geltend, die zwischen unserem Abschnitt und anderen Stellen des Pentateuch stattfinden sollen. Zuerst soll unsere Erzählung mit Num. 31, 8. 16. in Widerspruch stehen: „wenn Bileam jenen Nachrichten zufolge den Feinden der Israeliten einen so feindlichen Rath gab und er von den Israeliten erschlagen wird, so reimt sich dieß gar nicht damit, daß er ihnen so günstig in seinen Prophezeiungen gewesen seyn soll.“ Allein es liegt am Tage, daß ein Anschließungspunct für jene spätere Notiz in unserer Erzählung vorhanden ist, so daß das in ihr berichtete Betragen und Ergehen Bileams durchaus nicht als unerwartet oder gar psychologisch unmöglich erscheinen kann. Wenn Bileam durch die Versprechungen des Königs der Moabiter so angelockt wird, daß er wie über eine zweifelhafte Sache Gott über dasjenige befragte, was dem durch die Neigung Ungeblendeten völlig gewiß seyn mußte; wenn er sich mit den Gesandten des Königs auf den Weg macht, ohne darauf zu achten, daß die bedingte Erlaubniß einem Verbote gleich zu achten war; wenn es der drohenden Erscheinung des Engels des Herrn bedarf, um ihn abzuhalten, daß er nicht, dem verderbten Gelüste seines Herzens folgend, Israel fluche; wenn die Leidenschaft so sein Gemüth verfinstert hat, daß er diese Erscheinung nicht wahrnimmt, ungeachtet sie sich ihm mit Gewalt aufdringt: was ist da natürlicher, als daß er, da der Eindruck der göttlichen Warnung durch die Zeit geschwächt war, und da

er sich selbst überlassen wurde, weil jetzt der Zweck erreicht war, dem die gewaltsame Durchbrechung der natürlichen Entwickelung bei ihm diente, völlig in die Gewalt seiner Leidenschaft gerieth, und die Befriedigung derselben da suchte, wo sie allein zu hoffen war? Daß Bileam Israel nicht fluchte, sondern es segnete, wird in unserer Relation und ebenso in Deut. 23, 5. 6., wonach er Gott bat Israel fluchen zu dürfen, und in Micha 6, 5. einzig und allein auf eine göttliche Causalität zurückgeführt. Die menschliche Neigung, Israel zu schaden, die schon damals vorhanden war, aber an der Äußerung gehindert wurde, bestimmte sein späteres Betragen und Ergehen, da es jetzt an der Zeit war ihr freien Lauf zu lassen, damit die gerechte Vergeltung ihn treffe. Übrigens kann von einem Widerspruche zwischen unserer Relation und Num. 31, 8. 16. um so weniger die Rede seyn, da diese Stellen offenbar dieselbe voraussetzen, von Bileam, den sie als dem Leser schon bekannt betrachten, in einer so kurzen und abgerissenen Weise reden, daß sie nur aus ihrer Vergleichung verständlich werden. — Wenn noch behauptet wird die Prophezeiung von dem Untergange der Edomiter stehe im Widerspruche mit Deut. 2, 2—5. u. a. St., so ist der Unterschied zwischen Weissagung und Gebot außer Acht gelassen worden, und die bedingte Natur des letzteren, vgl. was zur Lösung dieses Widerspruches schon in den Beitr. Th. 3 S. 294 ff. gesagt worden ist. — De Wette beruft sich 3. darauf, die Darstellungsart unterscheide sich sehr von der der übrigen Nachrichten: „sie ist durchaus poetisch, auch in der Erzählung, und auch die Sprache hat einen so rhythmischen Schwung, daß man den Unterschied merklich spürt, wenn man erst das vorhergehende gelesen hat.“ Und endlich 4. bemerkt er, das Stück schließe und runde sich ab. Allein die Verschiedenheit der Darstellung erklärt sich, so weit sie wirklich stattfindet, einfach und leicht aus der Verschiedenheit des Gegenstandes, von dessen Erhabenheit

die Darſtellung unmöglich ganz unberührt bleiben konnte, vgl. die treffende Widerl. d. Grundes bei Ranke Th. 2 S. 236. 7. Daß die Erzählung ſich abrundet und abſchließt, folgt ganz natürlich daraus, daß ſie es mit einer in ſich abgerundeten und abgeſchloſſenen Begebenheit zu thun hat, deren Character die Darſtellung nur nachbildet.

Der poſitive Beweis dafür, daß unſer Abſchnitt nicht ein einzelnes ſelbſtſtändiges Fragment bildet, ſondern von Hauſe aus ein Beſtandtheil des Pent. iſt, wurde ſchon früher (S. 255 ff.) daraus geführt, daß er mit dem übrigen Pent. in characteriſtiſchen Ausdrücken und Redensarten übereinſtimmt, daß er ſich genau an das vorhergehende anſchließt, und daß das folgende ſich auf ihn bezieht. Daß der Inhalt, wie er in Deut. 23, 5. 6. kurz zuſammengefaßt wird, einer Stelle, welche, wie auch Num. 31, 8. 16., ſo gut wie eine ausdrückliche Verweiſung auf dieſe Erzählung enthält, vortrefflich in ein Werk paßt, deſſen Grundthema die Erwählung Iſraels iſt, daß der Verf. dieſe Begebenheit, wenn er ſie kannte, gar nicht mit Stillſchweigen übergehen konnte, liegt am Tage.

De Wette ſucht dann ferner zu erweiſen, daß unſer Abſchnitt nicht, wie es bei der Annahme der Moſaiſchen Abfaſſung der Fall ſeyn müßte, Geſchichte, ſondern Dichtung enthalte. Allein dieſer Beweis iſt ihm ebenſo ſchlecht gelungen, als der frühere. Die Beleuchtung ſeiner Gründe wird dieß zeigen. Er bemerkt 1. C. 24, 7. ſetze voraus, daß Iſrael einen König habe und ſpiele an auf die Beſiegung der Amalekiter durch Saul, V. 17. u. 18. auf Davids Zeit. Es liegt aber am Tage, daß dasjenige, was von einem Königthum in Iſrael vorkommt, nicht einmal dann zur Begründung der Anklage eines vaticinii post eventum hinreichen könnte, wenn auch der Verf. ganz innerhalb der Gränzen ſeiner natürlichen Erkenntniß eingeſchloſſen war, [illegible] über die natürlichen Grundlagen der Vorausſicht der

Entstehung des Königthums in Israel schon in den Beitr. Th. 3 S. 204. 5. u. S. 246 ff. bemerkt worden ist. Diese Voraussicht ist den Weissagungen Bileams keineswegs ausschließlich eigenthümlich: der Pent. betrachtet auch außerdem die Errichtung des Königthums als unabänderlich in der Bestimmung des Volkes liegend. Das Königthum unter ihren Nachkommen bildet einen Hauptgegenstand der Verheißung an die Patriarchen, vgl. Gen. 17, 6. 16. 35, 11. 49, 10. Über die Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel aber gehen die Weissagungen Bileams nicht hinaus; daß sich Beziehungen auf einzelne Israelitische Könige weder in C. 24, 7. noch in C. 24, 17—20. finden, ist bereits in der Auslegung nachgewiesen worden. So sind auch stets unter Israel die Weissagungen Bileams verstanden worden: 1. Sam. 14, 47. 48. findet eine Erfüllung von V. 17—20. in Sauls Zeit, in Ps. 60, 14. u. Ps. 108, 14. gründet sich in der Davidischen Zeit die Hoffnung auf Sieg über Edom auf V. 18., Amos und Obadjah kündigen neue Realisirungen der Weissagung gegen Edom an, vgl. zu C. 24, 18. Der Schein einer speciellen Beziehung auf Sauls und Davids Zeit ist nur dadurch hervorgerufen worden, daß in den Zeiten dieser Könige die Idee, welche die Weissagung hervortrieb, sich besonders kräftig als eine die Geschichte beherrschende Macht erwies. Sieht man etwas näher zu, so enthalten die betreffenden Aussprüche nichts weiter als eine Anwendung dieser Idee, der Erwählung Israels, auf die bereits in der Mosaischen Zeit vorliegenden Verhältnisse. Daß die Völker, deren Besiegung verkündet wird, alle bereits in der Mosaischen Zeit zu Israel in feindliche Beziehung getreten waren, wurde schon nachgewiesen. Die Idee aber wird man der Mosaischen Zeit nicht absprechen können, so lange man irgend noch den Pent. als historische Quelle anerkennt. Die Erwählung Israels bildet schon in der Geschichte der Patriarchen den Grundton, und schon

in den Verkündungen an sie wird speciell die daraus fließende Obermacht über die Feinde berührt. Darauf deutet der Verf. selbst hin: Bileams Verkündungen in C. 23, 24. 24, 9 17. weisen auf Gen. 49, 9. 10. als auf ihre Grundlage zurück. Der Pentateuch berichtet ausführlich über die Realisirungen dieser Idee in der Besiegung Ägyptens, Amaleks, der Kananiter. Sie wird ausgesprochen in der Grunderklärung Gottes in Ex. 19, 3 ff.: „Und Moses stieg herauf zu Gott und Jehovah rief ihm zu von dem Berge und sprach: also sollst du sagen zu dem Hause Jakobs und anzeigen dem Hause Israels: ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern gethan und ich hob euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Und jetzt, wenn ihr hören werdet meine Stimme und bewahren meinen Bund, so seyd ihr mir eine Auswahl aus allen Völkern: denn mein ist die ganze Erde. Und ihr werdet mir seyn ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Wie tief diese Idee schon in der Mosaischen Zeit unter dem Volke Wurzel geschlagen hatte, erhellt daraus, daß sie von Korah und seiner Rotte zur Empörung benutzt wurde, nach Num. 16, 3. vgl. Ranke Th. 1 S. 128. Die Ächtheit der poetischen Stücke in Num. 21 wird nach der Beweisführung von Bleek, in Rosenm. Repert. 1 S. 3 ff., auch von der äußersten Linken in der Critik des Pent. anerkannt. Auch dort aber wird Israels auf seiner Erwählung beruhende Obermacht über seine Feinde ausgesprochen. Daß der Grundgedanke der St. V. 14.: „Darum heißt es im Buche der Kriege des Herrn: Vaheb nahm er ein im Sturme und die Bäche des Arnon. Und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet dahin, wo Ar bewohnt wird und sich lehnet an die Gränze Moabs,“ der sey: Im Geleite des Herrn dringt seine Gemeinde unaufhaltsam vorwärts; was sich ihr entgegenstellt, wirft er darnieder, wurde in den Beiträgen Th. 3 S. 224. 5. nachgewiesen.

2. „Daß Bileam als ein Prophet Jehovah's, des Israelitischen Gottes, fromm und begeistert wie ein hebräischer Prophet dargestellt ist, nimmt unserer Erzählung alle historische Wahrheit. Was konnte der fremde Seher von Jehovah und der Israelitischen Religion wissen? ebenso wenig als er einem fremden feindlichen Volke so günstig prophezeihen konnte." Diese Instanz hat durch dasjenige, was in dem Abschnitte über die Persönlichkeit Bileams bemerkt worden, alle Bedeutung verloren.

3. „Es ist ganz unwahrscheinlich, mit welcher Geduld und Nachsicht Balak den Seher behandelt, der nicht nur nicht wie er soll das Israelitische Volk verflucht, sondern auch segnet." Allein faßt man die hohe Meinung ins Auge, die Balak von Bileam hegte, wie sie sich in seinem: „ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchest, der ist verflucht," ausspricht, so wird man es ganz natürlich finden, daß geraume Zeit hindurch die Hoffnung, einen günstigeren Ausspruch zu erhalten, ihn von härteren Maasregeln zurückhielt, und daß auch als diese Hoffnung geschwunden war, die Furcht seinen Zorn noch mäßigte. Übrigens enthalten die Worte, mit denen der König nach C. 24, 10. 11. den Seher forttreibt, gewiß von Geduld und Nachsicht nur sehr geringe Spuren.

4. Beweis des dichterischen Characters sey auch noch „die Anlage und Composition des Ganzen, in welcher eine Art von Climax liegt, von der ersten Weigerung Bileams an bis zum letzten und höchsten Ausbruch seiner prophetischen Begeisterung." Also überall, wo die Geschichte einen poetischen Character trägt, kann sie nicht Geschichte seyn!

Auf so elende Gründe basirt de Wette sein Resultat: „unser Stück ist eine historisch-prophetische Dichtung zur Verherrlichung des Israelitischen Volkes."

In höchst leichtfertiger Weise behandelte auch Bertholdt unsern Abschnitt, Einl. S. 792. 3. Nach ihm soll das ganze

Stück C. 24, 14—24. eine Interpolation aus der Zeit nach Alexander ſeyn, das Übrige trage keine Spur von einem ſo jungen Alter, aber über Sauls Zeit könne es doch nicht hinaufgeſetzt werden. Da Bertholdt dieß letztere Reſultat nur auf das ſchon von de Wette Vorgebrachte gründet, ſo wollen wir nur die Gründe prüfen, wodurch er den bezeichneten Abſchnitt als ſpätere Interpolation zu erweiſen ſucht. 1. In C. 24, 22. wird behauptet, ſey unter Aſſur das Babyloniſch-Chaldäiſche Reich zu verſtehen; erſt in der Zeit nach Alexander aber ſey es gewöhnlich geworden, daß die Juden durch Aſſur alle im obern Aſien nach und nach aufgekommenen größeren Reiche bezeichneten. Allein daß der Verf. wohl zwiſchen Aſſur und den anderen Aſiatiſchen Reichen zu unterſcheiden weiß, zeigt V. 24., wo neben ihm Eber genannt wird. 2. In V. 24. ſey ſogar die Überwältigung des Perſiſchen Reiches, das auch Aſſur heiße, durch die Macedonier bezeichnet. Dieſer Grund macht uns die Veranlaſſung und den Zweck der ganzen Hypotheſe klar. Sie iſt einer der mannigfachen Verſuche, ſich dem läſtigen Zugeſtändniſſe einer wirklichen Weiſſagung zu entziehen, welches V. 24. von den Gegnern verlangt. Aus derſelben Quelle mit ihr entſpringt die Hypotheſe de Wette's in der 1. Aufl. der Einl. S. 184, welcher, nur grade ſo weit gehend als die Noth es verlangt, ſich auf die Behauptung der Interpolation von V. 24. beſchränkt: „V. 24. ſcheint auf Alexanders Heereszug zu gehen, und ſomit (!) eine Interpolation zu ſeyn"; ferner de Wette's Bemerkung in den ſpätern Aufl. (3te S. 242): „V. 23. und 24. ſcheinen als wirkliche Weiſſagung genommen werden zu müſſen, in welcher ein gewiſſes richtiges Vorgefühl mit Fehlgriffen zuſammenfließt," wobei die nur in der Verlegenheit erdichteten „Fehlgriffe" natürlich ohne Nachweiſung bleiben, endlich Hitzig's und v. Bohlens unglückliche Verſuche, V. 24. den Einfall der Griechen in Cilicien unter Sanherib zu beziehen.

Die

Das Gewaltsame dieser Versuche und die Mannigfaltigkeit derselben sollte doch die Gegner zu der Einsicht bringen, daß die Voraussetzung, durch die sie in so klägliche Noth gerathen, eine falsche ist. 3. Für eine Interpolation entscheide „die große und sonderbare varietas lectionis, welche von V. 17—24. herrsche." Die Wahrheit aber ist: bei V. 17—24. findet sich keine einzige Variante, die angeführt zu werden verdiente, die etwas anderes als bloßer Schreibfehler wäre!

Wir wollen hier nicht die allgemeinen Gründe anführen, welche dieser grundlosen Hypothese entgegenstehen, wir begnügen uns vielmehr damit, zwei specielle Gründe gegen sie geltend zu machen. 1. Die Weissagungen Bileams vollenden sich in der Vierzahl, und die letzte ist wieder in vier Meschalim abgetheilt, so daß also das Ganze sieben Meschalim enthält, im Einklange mit den sieben Altären, welche Bileam errichtet, den sieben Stieren und den sieben Widdern, die er darbringt. Diese ganze Anordnung geht für Bertholdt, der von ihr keine Ahnung hatte, verloren, eine Instanz, die um so wichtiger ist, da sich immer mehr herausstellt, welche Bedeutung im Pent. die Zahl hat. Ebenso gut wie den bezeichneten Abschnitt für interpolirt erklären, könnte man aus der Mitte der zehn Gebote eins oder einige herausreißen. Die Anordnung erfordert gebieterisch, daß man das Ganze ein und derselben Zeit zutheile, welche dieselbe auch sey. 2. Für den angegriffenen Abschnitt sprechen die in den Beziehungen auf ihn enthaltenen Zeugnisse des Jeremias, des Obadja, des Amos, des Verf. von Ps. 60 und Ps. 108 und der Bücher Samuelis, vgl. S. 252 ff.

Bleek, in Rosenm. bibl. ex. Repert. 1 S. 34 ff. behauptete, die Abfassung der Weissagungen Bileams bis zu C. 24, 21. sey in das Zeitalter Sauls zu setzen. Dafür spreche C. 24, 7. Dieser Vers könne nicht vor Saul geschrieben seyn, nicht nur wegen der Erwähnung Agags, sondern auch weil hier (vgl. auch

V. 17—19.) ohne weiteres von einem Königreiche und einem Könige der Iſraeliten die Rede ſey. Nicht ſpäter, „denn wie ſollte jemand in ſpäterer Zeit, um die Größe des Iſraelitiſchen Königes zu bezeugen, grade auf dieſe Vergleichung mit dem Agag gekommen ſeyn.“ Ebenſo werde man auch durch die Worte in V. 17. ſelbſt darauf geführt, daß es der erſte König müſſe geweſen ſeyn, der aus Iſrael hervorging. Dagegen V. 22—24 des 24. Cap. ſeyen ein ſpäterer Zuſatz und gehören dem Aſſyriſchen Zeitalter an. V. 24. ſey nicht als vaticinium post eventum, ſondern „als eine eigentliche allgemeine Weiſſagung zu nehmen, daß auch Aſſur einſt werde gedemüthigt werden, wo die Kittim nur überhaupt als die Völker des fernen Weſtens genannt ſind.“

Gegen dieſe Hypotheſe ſprechen beſonders folgende Gründe: 1. Obgleich Bleek das Gebiet des ſpäteren Zuſatzes auf die drei letzten Verſe einſchränkt, ſo geht doch auch bei ſeiner Anſicht die numeriſche Anordnung verloren. Die Vierzahl und die Siebenzahl werden zugleich verletzt. Bleek behält für das Ganze nur ſechs Meſchalim übrig, für die letzte Weiſſagung nur drei. 2. Die Nichtigkeit der Gründe, auf welche die Abfaſſung zum Theil im Zeitalter Sauls, zum Theil in der Aſſyriſchen Zeit baſirt wird, erhellt aus den ſchon früher gegebenen Nachweiſungen. Die Erwähnung Agags ſpricht für das Zeitalter Sauls nur unter der falſchen Vorausſetzung, daß Agag nom. propr. des von Saul beſiegten Königes ſey, was vom Könige geſagt wird, nur unter der falſchen Vorausſetzung, daß es ſich auf einen einzelnen König beziehe, währen des ſich vielmehr auf die ideale Perſon des Iſraelitiſchen Königes, das perſonificirte Königthum bezieht. Daß dasjenige, was von Aſſur geſagt wird, nicht nöthigt über die Moſaiſche Zeit hinauszugehen, wurde ſchon gezeigt. 3. Man hat aber nicht blos keinen Grund, die Weiſſagungen zu C. 24, 21. in das Zeitalter Sauls zu ſetzen, V. 22—24

in die Assyrische, sondern es erscheint dieß auch nach sicheren Gründen als durchaus unzulässig. Von Saul würde auf der einen Seite zu viel gesagt, auf der anderen Seite zu wenig. Zu viel. Die Bezeichnung durch den Stern aus Jakob ist für Saul viel zu glänzend, und das: er zerschmettert die Gebiete Moabs, verstört alle Söhne des Getümmels — Edom wird besessen — er vertilgt alle übrigen aus der Stadt, paßt gar wenig auf die unbedeutenden, von dem Verf. der Bücher Samuelis nur in einem Verse erwähnten Vortheile Sauls über die Edomiter und Moabiter, welche keine Eroberung zur Folge hatten. David fand die Macht dieser Völker durchaus ungeschwächt vor. Zu wenig. Wir haben schon nachgewiesen, daß grade die mächtigsten und gefährlichsten Feinde, welche Saul besiegte, diejenigen, über die er die größten Siege erfocht, hier mit Stillschweigen übergangen werden. Die Aushülfe, welche Bleek ergreift, der Verf. habe zu einer Zeit geschrieben, wo die Feindseligkeiten mit diesen Völkern grade nicht stattfanden, mehr aber das feindselige Verhältniß mit den hier genannten hervortrat, ist unzulässig, da namentlich der Kampf gegen die Philister vom Anfange der Regierung Sauls bis zu ihrem Ende fortdauerte, vgl. 1. Sam. 14, 52.: „und es ward heftig gestritten gegen die Philister alle Tage Sauls.“ Unmöglich könnte ein auf Sauls Regierung sich beziehendes vaticinium post eventum so sehr von der Geschichte Sauls differiren, in der der Kampf gegen die Philister durchaus den Vordergrund, dieselbe Stelle einnimmt, welche in der Weissagung der Kampf gegen Moab und Edom. V. 22—24. können nicht in die Assyrische Zeit versetzt werden. Denn es ist willkührlich, den Inhalt dieser Verse zum Theil als vaticinium post eventum, zum Theil als eigentliche Weissagung zu fassen. Geht man einmahl davon aus, daß das Zeitalter der Weissagung aus Vergleichung der Geschichte zu bestimmen sey, so müssen die Verse 1. nach Grün-

dung der Chaldäisch-Babylonischen Monarchie verfaßt seyn. Denn V. 24., wo der Verfasser in der Vergeltung für die an dem Volke Gottes verübte Unbill dem Assur Eber beiordnet, zeigt daß der Verf. außer der Assyrischen Monarchie noch eine andere kennt, oder dunkel ahnet, die ihren Ursprung in dem Lande zwischen Euphrat und Tigris hat. Bleek u. A. entziehen sich dieser Instanz nur durch eine bereits als falsch erwiesene Deutung des Eber. 2. Nach der Gründung der Asiatischen Herrschaft Alexanders. Denn erst durch ihn fand die Weissagung von den Schiffen, die von Kittim herkommen und Assur und Eber bedrängen, ihre erste Verwirklichung. Diejenigen, die sich nicht entschließen können, sich zu diesen bedenklichen Consequenzen zu verstehen, welche die Annahme eines vaticinium post eventum mit sich führt, thäten besser daran, diese Annahme ganz daran zu geben, als daß sie durch schlechte Aushülfen ihre Verlegenheit an den Tag legen.

Gramberg, in der Religionsgesch. des A. T. Th. 2 S. 348 ff., läßt unsern Abschnitt von einem unbekannten Propheten abgefaßt seyn, der ein Zeitgenosse des Jesaias war, mit Ausnahme der St. C. 22, 22—35., welche der Verf. des Buches Numeri hinzugefügt habe. Daß aber die Annahme einer ursprünglichen selbstständigen Existenz unseres Stückes eine unzulässige sey, haben wir schon gezeigt. Was Gramberg zum Beweise für das Assyrische Zeitalter anführt ist durchaus unsicher; der Schluß, meint er, gebe den sicheren Beweis, daß der Dichter schrieb, „als wohl schon die Assyrier, noch nicht aber die Chaldäer zu fürchten waren," ohne zu bedenken, daß neben Assur in V. 24. Eber genannt wird, daß man also, wenn man einmahl der historisirenden Auffassung folgt, nicht bei dem Assyrischen Zeitalter stehen bleiben darf. Wie sehr mit der Annahme der Abfassung in ihm das Zugeständniß, daß C. 24, 17—21. eine wirkliche Vorausſagung enthalte, nämlich eine Messianische, strei-

tet, wodurch sich Gramberg vor den übrigen Gegnern der Ächtheit zu seinem Vortheil auszeichnet, ist ihm unbemerkt geblieben; in dem Assyrischen Zeitalter konnte Amalek unmöglich als der „Anfang der Völker" bezeichnet, nicht die Erhabenheit von Israels König über ihn als der höchste Beweis seiner Größe dargestellt werden, vgl. 24, 7. Ganz schwach sind die Gramberg eigenthümlichen Gründe gegen die Abfassung des Abschn. in dem Mosaischen Zeitalter und seine Ächtheit. Er bemerkt 1. In V. 23, 7—10. verletze der Dichter durch die Hinweisung auf die festen Wohnsitze die von ihm selbst angegebenen Umstände der angenommenen Gegenwart. Diese Behauptung beruht aber blos auf Misverstand des: „siehe, es ist ein Volk, das alleine wohnet" in V. 23, 9, welches eine stille und geschützte Zurückgezogenheit bezeichnet, deren Israel sich schon damals erfreute. 2. Die Bezeichnung Jehovahs als Nichtmensch, Nichtmenschensohn finde sich bei keinem Dichter früher, als bei Jesaias, bei diesem aber auch in V. 31, 8. grade so wie hier. Allein weit näher als Jes. 31, 8.: „Und es fällt Assur durch das Schwert לֹא אִישׁ und das Schwert לֹא אָדָם", steht dem Ausspruchs in V. 23, 19. der Ausspruch Samuels in 1. Sam. 15, 29., in dem nicht nur der Ausdruck לֹא אָדָם ebenfalls sich findet, sondern auch der Gedanke übereinstimmt. Daß dieser Ausspruch Samuels auf dem Bileams beruht und seine Ächtheit verbürgt, wurde bereits nachgewiesen. 3. Das „Königsjubel" in V. 23, 21. zeige, daß Israel damals schon Könige hatte. Es liegt aber am Tage, daß unter dem Könige dort Jehovah zu verstehen ist.

Nach Hartmann, Unters. über die BB. Mose's S. 718. 21, soll der Abschn. nicht vor dem Tode Samuels verfaßt seyn, weil der von Saul besiegte Agag in ihm genannt werde, nicht vor der Davidischen Zeit, weil erst in dieser sich der Haß gegen die Edomiter offenbare. Auf das erstere weil brauchen wir

nicht weiter mehr einzugehen; Haß gegen die Edomiter offenbart ſich hier ebenſo wenig, wie im übrigen Pent.; ihre hier vorausgeſetzte feindliche Geſinnung gegen Iſrael hatte ſich ſchon im Moſaiſchen Zeitalter kundgegeben, vgl. Num. 20, 18. 20. Die theologiſchen Einwendungen, welche Hartmann S. 499 gegen die geſchichtliche Wahrheit des Abſchnitts erhebt, beruhen ſämmtlich auf Misverſtändniſſen, und ſind zum Theil ſchon S. 43 ff. beſeitigt worden. Außer dem dort ſchon beſprochenen ſagt er noch: „Jehovah der Heilige, ſoll einem treuloſen Gaukler ſich geoffenbart, Jehovah der Allwiſſende ſoll den Bileam neugierig gefragt haben: wer ſind die Leute, die zu dir gekommen.“ Mit welchem Rechte aber Bileam „ein treuloſer Gaukler“ genannt wird, erhellt aus dem ſchon in dem Abſchnitte über die Perſönlichkeit Bileams bemerkten. Wir haben dort gezeigt, daß in Bileam ein beſſeres Element vorhanden war, welches die Vorausſetzung der außerordentlichen Einwirkung Gottes auf ihn bildet, die ihm zum Beſten des Volkes Gottes, alſo im Intereſſe der göttlichen Heiligkeit zu Theil wurde, welche die Bundestreue involvirt. Die Frage: wer ſind die Leute, ſoll offenbar nicht zur Erkundigung, ſondern zur Einleitung der Verhandlung, zugleich durch den ernſten und warnenden Ton, in dem ſie geſprochen wurde, dazu dienen, Bileams Gewiſſen zu wecken, welches ſchon einzuſchlummern begonnen hatte, vgl. die ähnliche Frage in Gen. 4, 9.

Wenn Hartmann endlich geltend macht: warum ſaßen die Iſraeliten ſo lange ruhig, um ſich verfluchen zu laſſen, ſo wird überſehen, daß die Iſraeliten von den ganzen Verhandlungen des Königs der Moabiter mit Bileam nichts wußten, und erſt dann von der Sache Kenntniß erhielten, als der Herr ſie bereits zu ihrem Beſten gewandt hatte. Mit ſolchen Erbärmlichkeiten muß ſich die heilige Geſchichte angreifen laſſen, und

die sie vorbringen, werden von sich selbst und Anderen für Critiker gehalten!

v. Bohlen, Einl. z. Gen. S. 135, bezieht mit Hitzig den Schluß der Weissagung auf den Einfall der Griechen in Cilicien unter Sanherib und bestimmt auf Grund dieser bereits als völlig nichtig nachgewiesenen Hypothese die Zeit der Abfassung.

Tuch, z. Gen. Einl. S. 95 ff. macht gegen die Ächtheit die gewöhnlichen Gründe geltend, der Verf. kenne Sauls Siege über die Amalekiter, Davids Siege über die Moabiter und Edomiter, will aber bei der Zeit Salomos stehen bleiben, indem er gegen den Grund für eine spätere Zeit aus der Erwähnung Assur's bemerkt: „Warum soll es nicht schon beträchtlich früher, als Phul den Euphrat überschritt, seine Macht ausgedehnt, warum den Hebräern nicht früher bekannt geworden seyn, als da wo Assyriens erobernde Macht in ihre Verhältnisse eingriff.“ Nach seiner Ansicht erscheinen die Aussprüche Bileams als ein seltsames mixtum et compositum von prophetisch eingekleideter Geschichte und von wirklicher Weissagung; der ersteren wird grade das beigelegt, was auch vom naturalistischen Standpunct aus sich am leichtesten als Vorherverkündung erklärt, der letzteren grade das, was von diesem Standpuncte aus am wenigsten als Vorherverkündung erklärlich ist.

Es ist für den Vertheidiger der Wahrheit tröstlich zu sehen, wie wenig der Irrthum Kraft hat sich zu consolidiren, wie seine Vertheidiger im Kleinen wie im Großen sich unfähig zeigen, es zu irgend einer Übereinstimmung zu bringen, wie der Spätere immer wieder niederreißt, was der Frühere gebaut hat, wie sie unstät in den Jahrhunderten umherrennen, bald weiter vorwärts, bald wieder zurück, und nirgends für dasjenige eine sichere und bleibende Stätte finden, was sie seiner wahren Stelle entrissen haben.

Misverständnisse in Bezug auf das Manna.

(Beilage zu S. 2.)

1. Nach der gangbaren Ansicht soll das Manna den Israeliten nicht blos auf der Sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden seyn, sondern auch im transjordanensischen Lande, ja sogar noch in der ersten Zeit des Aufenthalts im eigentlichen Kanaan. So behauptet noch v. Raumer, in der Schrift: der Zug der Israeliten aus Ägypten nach Kanaan, Leipz. 1837 S. 27, die Israeliten haben Manna gegessen „bis Edrei in der Nähe von Damascus und von da zurück bis zum Gefilde Jericho."

Durch diese Annahme wird aber die Stellung des Manna ganz verrückt. Schon das transjordanensische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, daß das Bedürfniß des Manna ganz aufhörte, und doch hatte das Bedürfniß die Ertheilung desselben hervorgerufen. Ein Fortgehen des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nicht anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen zu Theil geworden wäre. Die Israeliten würden es nicht einmahl gegessen haben. Sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann und deren Verschmähung sich voraussehen läßt? Ein solches späteres Wegwerfen derselben würde nur dazu gedient haben, die Dankbarkeit für die früher in der Zeit der Noth ertheilte zu schwächen.

Ferner, daß bei dem Manna das Übernatürliche sich auf dem Grunde des Natürlichen erhob, ebenso wie bei den Wundern in Ägypten und bei der Speisung mit Wachteln, erhellt nicht nur im Allgemeinen aus der Thatsache, daß das Manna noch jetzt in der Gegend der Sinaitischen Halbinsel vorkommt, sondern noch speciell aus der Örtlichkeit und Zeit des ersten den Israeliten zu Theil gewordenen Manna, verglichen mit denen

des gewöhnlichen. Was die Örtlichkeit betrifft, ſo ſieht ſich doch ſelbſt v. Raumer, obgleich er einen unvereinbaren Gegenſatz behauptet zwiſchen dem „Himmelsbrot," dem „Engelsbrot" und „dem Lausproduct des Naturforſchers," S. 28 zu der Bemerkung genöthigt: „Merkwürdig bleibt es immer, daß ſich das Manna der Tamariske grade in der Gegend der ſinaitiſchen Halbinſel findet, wo das Himmelsmanna wahrſcheinlich zuerſt auf das Lager der Iſraeliten fiel. Schon ſeit alter Zeit war dieß bekannt. Wenn die Neueren im Iſraelitenmanna nur Tamariskenmanna ſehen wollten, ſo erzählt dagegen Joſephus: noch heute regnet es Manna in jenem ganzen Diſtricte, ſo wie damals als Gott Moſi zu Gefallen dieſe Speiſe herabſandte. Dieſelbe Anſicht findet ſich bei Pilgern, Breidenbach berichtet: „man finde noch Himmelsbrot in den Thälern um den Berg Sinai, es falle Morgens wie Thau und werde von Arabern und Mönchen geſammelt." Auch die Zeit aber, zu der die Iſraeliten zuerſt das Manna erhielten, ſtimmt merkwürdig mit der überein, in der es noch jetzt gewöhnlich iſt, im Juni und Juli, vgl. Seetzen bei v. Raumer S. 25. Steht es nun aus dieſen Gründen feſt, daß das Manna von Hauſe aus eine natürliche Grundlage hat, ſo darf man gewiß nicht anders als auf zwingende Gründe hin einer Annahme beitreten, durch welche dieſer Zuſammenhang des Übernatürlichen mit dem Natürlichen völlig aufgehoben wird, da Kanaan gar kein Manna erzeugt, und das um ſo mehr, da die Vergleichung der Zeichen und Wunder in Ägypten, bei denen allen eine ſolche natürliche Grundlage ſtattfindet, zeigt, daß das Vorhandenſeyn einer ſolchen auf ſehr tiefem Grunde beruhen muß, vgl. die Erörterungen in der Schrift: Ägypten und die Bücher Moſe's S. 93 ff.

Die aufgeſtellten Bedenken gegen die Annahme einer Fortdauer des Manna bis in Kanaan hinein, obgleich allerdings bedeutend, würden doch ſofort aufgegeben werden müſſen, wenn

ſich für dieſe Annahme deutliche und ausdrückliche Zeugniſſe aus der heiligen Schrift anführen ließen. Ein ſolches ſcheint nun allerdings auf den erſten Anblick in der St. Joſ. 5, 11. 12. enthalten zu ſeyn, welche allein die Annahme hervorgerufen hat: „Und ſie aßen am Tage nach dem Paſcha von dem Ertrage des Landes ungeſäuerte Brote und Geröſtetes. Und das Manna hörte auf am Tage nach dem Paſcha, da ſie aßen von dem Ertrage des Landes, und es wurde den Kindern Iſrael kein Manna mehr, und ſie aßen von den Früchten des Landes Kanaan in dieſem Jahre.“ Allein unter dem Aufhören kann hier füglich ein definitives gemeint ſeyn, darauf hingewieſen werden, daß jetzt die Periode des Manna definitiv der Periode des Brotes Platz gemacht habe, und daß die Stelle ſo verſtanden werden muß, darauf führt ſchon Joſ. 1, 11.: „bereitet euch Mundvorrath, denn noch über drei Tage, ſo geht ihr über den Jordan,“ welche Stelle unerklärlich iſt, ſobald angenommen wird, daß das Manna den Iſraeliten über den Jordan folgte, und daß ſie erſt präciſe am Tage nach dem Paſcha anfingen Brot zu eſſen, was anzunehmen zudem völlig ungereimt ſeyn würde. Noch entſchiedener aber führt uns auf daſſelbe Reſultat die St. Ex. 16, 35., die wir um ſo ſicherer als Commentar benutzen können, da es feſtſteht, daß der Verf. des Buches Joſua überall den Pent. vor Augen hat. Nach d. St. aßen die Iſraeliten das Manna nur „bis ſie kamen zum bewohnten Lande, zur Gränze des Landes Kanaan.“ Hier erſcheint das „bewohnte Land“ als die Naturgränze des Manna, als der Wüſtenſpeiſe, und daß man unter Kanaan nur Kanaan im weiteren Sinne, mit Einſchluß des transjordanenſiſchen Landes verſtehen könne, zeigt eben das parallele: „das bewohnte Land.“ Der in Th. 3 S. 310 der Beitr. gemachte Verſuch, das עד, bis, nicht exclusiviſch zu faſſen, zu Gunſten der gewöhnlichen Auffaſſung der Stelle des Joſua, deren Unrichtigkeit dem Verf. damals noch

nicht klar geworden, iſt unſtatthaft, da in dem „zum bewohnten Lande“ der Grund des Aufhörens angedeutet liegt, ſ. v. a. bis ſie kamen zur Gränze des Landes Kanaan, wo das Manna aufhörte, weil jetzt ihnen das bewohnte Land ſeine Hülfsquellen darbot, ſo daß das Manna überflüſſig war. Zudem wird in dieſer Stelle deutlich von dem Manna als etwas ſchon vergangenem geredet.

Dieß letztere geſchieht auch in Deut. 8, 2. 3., wo das Manna und die Wüſte als unzertrennlich verbunden erſcheinen, daſſelbe als ein Nothbehelf ſich darſtellt, der den Hunger Iſraels zu ſeiner Vorausſetzung hat. Ebenſo auch in C. 8, 16., wo das Manna mit dem Waſſer aus dem Felſen zuſammengeſtellt wird.

Als ſicher erſcheint es hienach, daß das Manna den Iſraeliten nicht bis in Kanaan hineinfolgte. Als ſehr wahrſcheinlich aber müſſen wir es ſogar betrachten, daß das Manna ihnen außerhalb der Sinaitiſchen Halbinſel nicht mehr zu Theil wurde. Die St. Ex. 16, 35. entſcheidet nicht für ein weiteres Fortgehen. Denn die Beſtimmung kann hier füglich im Ganzen und Großen gemeint ſeyn. Die letzte beſtimmte Erwähnung des Manna in Num. 21, 5. geht auf eine Zeit, zu der ſich die Iſraeliten noch auf der Halbinſel des Sinai, weſtlich vom Edomitiſchen Gebirge befanden. Was aber die Hauptſache iſt, die Stelle Deut. 2, 6.: „Speiſe ſollt ihr von ihnen (den Söhnen Eſau's) kaufen um Silber und eſſen, und auch Waſſer ſollt ihr von ihnen kaufen um Silber,“ lautet gar nicht ſo, als ob das Manna den Iſraeliten bei ihrem Zuge längs der Oſtgränze des Edomitiſchen Gebietes gefolgt ſey. Es wird vorausgeſetzt, daß nur zwiſchen nehmen und kaufen ihnen die Wahl blieb. Wie unvereinbar dieſe Stelle mit der Anſicht iſt, wonach das Manna durch die ganzen 40 Jahre hindurch ununterbrochen fortgegangen und die Iſraeliten bis in Kanaan hinein begleitet haben ſoll, zeigen die verſchiedenen Verſuche der Anhänger derſelben, ſie mit

ihr in Einklang zu bringen, welche man bei Jo. Gerhard comm. in Deut. p. 77 angeführt findet. Mehrere fassen den Satz fragend auf: num cibum cunctis ab eis?

2. Nach der gewöhnlichen Annahme soll das Manna (abgesehen von den Wachteln, welche ihnen nur vorübergehend zu Theil wurden) während der ganzen 40 Jahre des Aufenthaltes in der Wüste die einzige Nahrung der Israeliten gewesen, und ihnen somit ohne alle Unterbrechung und in stets gleicher Reichlichkeit zu Theil geworden seyn. So sagt z. B. v. Raumer S. 26.: „Die Bibel sagt, die Israeliten haben 40 Jahre lang tagtäglich mit Ausnahme der Sabbathe Manna gesammelt," und S. 27.: „die heilige Schrift sagt, die Israeliten sammelten so viel Manna, daß täglich auf jedes Haupt ein Gomer Manna kam." Allein bei näherer Betrachtung der Stellen, auf welche diese Ansicht gegründet wird, zeigt sich, daß sie derselben nicht zur Stütze dienen können. Das „tagtäglich" steht nirgends. Es wird in Ex. 16, 35. nur gesagt, daß das Essen des Manna durch die ganzen 40 Jahre hindurchgegangen sey, wodurch Unterbrechungen nicht ausgeschlossen werden. Die Angabe der Quantität in Ex. 16, 16. bezieht sich nur auf die erste Zeit. Über die nachherige Quantität wird nichts gesagt, und nichts in dieser Stelle verbietet anzunehmen, daß sie nach Verschiedenheit der Gegenden und der Bedürfnisse der Israeliten verschieden war. Daß die Stelle Deut. 29, 5.: „Brot aßet ihr nicht und Wein und starkes Getränk tranket ihr nicht, auf daß ihr erkennetet, daß ich der Herr euer Gott bin" nicht jede Benutzung natürlicher Hülfsquellen verneine, sondern nur die unbedingte Unzulänglichkeit derselben ausspreche, bemerkte schon Augustinus, mit Berufung auf Ex. 32, 6. 18., wonach die Israeliten bei dem Feste des goldnen Kalbes Wein tranken. *)

Den

*) Quaest. 51 in Deut.: Hinc apparet tantum vini in suis impedi-

Den poſitiven Beweis, daß die Iſraeliten in der Wüſte nicht blos auf das Manna angewieſen waren, ſondern daß ihnen auch andere Hülfsquellen zu Gebote ſtanden, führen wir zuerſt aus Andeutungen des Pent. ſelbſt. Schon Vitringa*) führt den Beweis, daß die Schilderungen der Wüſte in Stellen, wie Deut. 8, 15.: „der dich leitete in dieſer großen und furchtbaren Wüſte, wo Schlangen, Scorpione und Dürre, weil kein Waſſer, der dir Waſſer hervorbrachte aus Kiesgeſtein," Deut. 1, 19.: „Und wir brachen auf von Horeb und durchzogen dieſe ganze große und furchtbare Wüſte, die ihr geſehen," 32, 10., obgleich durchaus wahr, doch einſeitig ſeyen, aus der Thatſache, daß dieſe Wüſte nach den Angaben des Pentateuchs ſelbſt der Sitz verſchiedener Völkerſchaften war, denen die Benutzung der natürlichen Hülfsquellen, welche ſie darbot, Unterhalt gewährte — der Iſmaeliter, nach Gen. 21, 22. 25, 18. **), der Amalekiter, der Midianiter, welche, wie die Geſchichte Moſe's zeigt, die Herden in der Gegend des Berges Sinai weideten. Die Hülfsquellen, die dieſen Völkern, mußten auch den Iſraeliten zu Gebote ſtehen. Ferner, die Iſraeliten nahmen zahlreiche Herden mit aus Ägypten, vgl. Ex. 12, 38. 17, 3., was ſie nicht gethan haben würden, wenn die Wüſte gar keinen Unter-

---

mentis potuisse portare Israelitas, quando exierunt de Aegypto, quod possent cito consumere. Nam si omnino nihil secum tulissent, unde esset illud de quo dictum est (Ex. 32, 5.): Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere. Non enim hoc de aqua diceretur, cum et ipsius Mosis manifestissima verba sint, non fuisse illam vocem principium belli, sed principium vini (Ex. 32, 18).

*) In der Abh. de deserto Arabiae Petraeae, obss. ss. II, 197.

**) In Bezug auf die letztere Stelle bemerkt Vitringa: Vult dicere scriptor sacer Ismaelis posteros implesse primo desertum inter Judaeam et Aegyptum medium ab Havilah (Hävilah, bemerkt Vitringa, hic est nomen loci illo tempore noti ad austrum Cananaeae. Dieß erhelle beſonders aus 1. Sam. 15, 7.) ad Sur; inde autem cum illud ipsos non caperet desertum, latius excucurisse in Arabiam illam desertam, quae in Assyriam tendit.

halt für dieſelben dargeboten hätte. Daß dieſer Herdenbeſitz auch in den ſpäteren Zeiten des Zuges noch vorhanden war, zeigen die Stellen Ex. 34, 3.: „Auch Schafe und Rinder ſollen nicht weiden gegenüber dieſem Berge," Num. 20, 19., wo Iſrael zu Edom: „auf der Straße wollen wir ziehen, und wenn wir dein Waſſer trinken, ich und mein Vieh" u. ſ. w., und Num. C. 32, wo Ruben und Gad, die Stämme, welche wahrſcheinlich in Ägypten der nomadiſchen Lebensart der Väter am meiſten treu geblieben, auf ihren großen Herdenbeſitz das Geſuch um Zutheilung des transjordanenſiſchen Landes gründen. Dieſer Herdenbeſitz ſelbſt mußte eine bedeutende Quelle der Nahrung für die Iſraeliten ſeyn, und dann konnten die Gegenden, welche dem Vieh Nahrung darboten, auch nicht ganz ohne Erzeugniſſe ſeyn, welche zur Speiſe für die Menſchen geeignet waren. Wenigſtens an einer Stelle werden ſolche Erzeugniſſe ausdrücklich erwähnt, in Ex. 15, 27., wonach zu Elim ſiebenzig Palmbäume waren. Endlich, die Iſraeliten hatten bedeutendes Vermögen mit aus Ägypten gebracht, und auch in der Wüſte hatte es an Gelegenheit zum Erwerbe nicht gefehlt. So konnten ſie alſo, wo ſich Gelegenheit zur Berührung mit andern Völkern ergab, ſich für Geld Nahrungsmittel anſchaffen. Darauf werden ſie für den Zug längs der Oſtgränze Edoms ausdrücklich angewieſen, Deut. 2, 6. 7.: „Speiſe ſollt ihr von ihnen kaufen um Silber und eſſen und auch Waſſer ſollt ihr von ihnen kaufen und trinken. Denn Jehovah dein Gott hat dich geſegnet in allem deinem Geſchäfte," Michaelis: ut satis tibi sit ad emenda illa necessaria. Was hier in Bezug auf den Zug längs der Oſtgränze ausdrücklich geſagt wird, und zwar nur deshalb, weil die Verſuchung nahe lag, aus dem an dieſer Seite offenen Lande nicht zu kaufen, ſondern zu rauben, das hatten die Iſraeliten gewiß auch ſchon bei ihren Zügen längs der Weſtgränze gethan. Wahrſcheinlich hielten ſich grade

aus dieſem Grunde die Iſraeliten möglichſt in der Nähe derſelben. Ihr Hauptlager wenigſtens ſcheinen die Iſraeliten während der ganzen 38 Jahre des Bannes ſtets in der Gegend des Gebirges Seir, in der Arabah, gehabt zu haben, nie in die Gegenden des Sinai zurückgekehrt zu ſeyn. Denn in Num. 33 iſt die äußerſte unter den Stationen nach Süden zu bei dem Rückzuge von Kadeſch, Eziongeber an der Nordſpitze des Meerbuſens von Akabah in V. 35. Von da ziehen ſie, da die Zeit der Strafe dem Ablaufe naht, zum zweitenmahle nach Kadeſch. Dadurch wird natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß ſie durch ihre ſtreifenden Partheien alle übrigen Hülfsquellen des Landes benutzten. *)

---

*) Nach Deut. 1, 46. könnte es ſcheinen, als ſey das Hauptlager der Iſraeliten während eines bedeutenden Theiles der Strafzeit in Kadeſch ſelbſt geblieben: „Und ihr ſaßet zu Kadeſch viele Tage, wie die Tage, die ihr geſeſſen.“ Allein die „vielen Tage“ müſſen in die Zeit vor dem Beſchluſſe der Verwerfung gehören und die Zeit umfaſſen, welche ſie ſchon vor Ausſendung der Kundſchafter in Kadeſch zugebracht, ſo wie die 40 Tage, welche die Kundſchafter brauchten. Denn daß nach der Verwerfung die Iſraeliten gleich abzogen, wird deutlich genug geſagt. In Num. 14, 25. heißt es: „morgen wendet euch und brechet auf zur Wüſte nach dem Schilfmeere zu,“ und nach V. 40. machten ſie am folgenden Morgen einen Verſuch in Kanaan einzudringen, wurden aber zurückgeſchlagen und bis nach Hormah, alſo über Kadeſch hinaus verfolgt. Auch C. 2, 14. zeigt, daß nicht nach der Verwerfung noch ein Aufenthalt zu Kadeſch ſtattfand. Denn 38 Jahre verfloſſen nach d. St. zwiſchen dem Aufbruche von dort und dem Übergange über den Bach Sared. — Das „viele Tage“ hier und in C. 2, 1.: „und wir umzogen das Gebirge Seir viele Tage“ bezeichnet hienach freilich einen Zeitraum von ſehr verſchiedener Länge, in Kadeſch blieben die Iſraeliten höchſtens ein halbes Jahr, dagegen in der Umgebung des Berges Seir brachten ſie 38 Jahre zu. Dieß kann aber nur dann auffallen, wenn man die Differenz der hiſtoriſchen Angaben im Deuteronomium, in dem die Geſchichte nur als Grundlage der Paräneſe in Betracht kommt, von denen im Buche Numeri außer Acht läßt. Ebenſo wenig kann das Fut. mit Vav. conv. וַתֵּשְׁבוּ beweiſen, daß der in V. 46. erwähnte Aufenthalt in Kadeſch erſt auf die Verwerfung, von der im vorherg. V. die Rede, folgte. Da das Fut. mit Vav conv. nicht blos die Zeit- ſondern auch die Sinnfolge bezeichnet, ſo kann man füglich mit mehreren erklären: Und ſo ſaßet ihr alſo, oder man kann auch

Ebenſo aber wie die Angaben des Pent. ſelbſt, bezeugen auch die Nachrichten neuerer Reiſenden, daß die Arabiſche Wüſte den Iſraeliten manche Hülfsquellen darbot. Dieſe Nachrichten ſind mit vielem Fleiße von Hug geſammelt worden, in der Anzeige von Rüppels Reiſen in Nubien, Kordofan und dem Peträiſchen Arabien, in dem vierten Hefte der Zeitſchrift für die Geiſtlichkeit des Erzbisthums Freiburg. Die meiſten dieſer Hülfsquellen finden ſich in der Umgegend des Berges Sinai. „Dieſes Gebirg Sinai, — bemerkt v. Raumer S. 5. — wo die Luft kühl und rein, wo kein böſer Samum weht, Quellen reichlich fließen, der Pflanzenwuchs üppig iſt, wo edle Früchte: Aprikoſen und Orangen u. ſ. w. gedeihen, das von mancherlei Wild belebt wird — dies Gebirge war zu einem längeren Aufenthalte Iſraels zur Zeit der Geſetzgebung geeignet.“ Aber auch die Gegend, in welcher die Iſraeliten während der längſten Zeit des Zuges ihr Hauptlager hatten, die Arabah, entbehrt noch jetzt nicht ganz dieſer Hülfsquellen. „Dieſe lange Thalebene — ſagt v. Raumer S. 7. — zeigt ſich nach Burckhardt als „„ein weites Sandmeer, deſſen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen wird.““ Doch finden ſich in derſelben hin und wieder grüne Oaſen, Sträucher und Palmen, auch Ruinen untergegangener Orte.“ Mannigfache Spuren aber führen darauf, daß die Hülfsquellen der Arabiſchen Wüſte früher bedeutend reichlicher floſſen als jetzt. Wir wollen hier nur einiges anführen, was Rüppel in dieſer Beziehung beibringt. „In den meiſten Thälern — leſen wir S. 190 — findet man einzelne dickſtämmige Acacienbäume, die ehemals weit häufiger geweſen ſeyn ſollen, deren Zahl ſich aber täglich vermindert wegen

---

men, daß der Fortſchritt, wie oft, nicht in dem erſten Fut. mit V. c., ſondern in beiden zuſammengenommen liegt: und nachdem ihr in Kadeſch viele Tage [illegible], wandten wir uns und brachen auf, u. ſ. w.

des Kohlenhandels der Araber." Ferner S. 201: „der nach und nach zerstörte Baumwuchs in den Urgebirgsthälern hat allerdings viel zur Verwüstung des Landes beigetragen." Gleich darauf bemerkt er über Wady Firan, Wady Tor und Hegibel: „Die wenigen Dattelbäume, die dort vorkommen, könnten mit geringer Mühe nicht allein hier, sondern auch in der Umgebung der meisten Brunnen sehr vermehrt werden, was den Bewohnern eine reichliche und gesunde Nahrung verschaffen würde." S. 256 von Wady Salaka: „Man findet nur sehr einzelne zerstreute Nakabäume. Ihre Stärke und schönes Gedeihen belegen, daß man mit etwas Fleiß auch dieses Thal nutzbringend machen könnte; allem Anscheine nach waren einst alle diese Thäler beholzt."

Das aber bleibt immer stehen: bringt man auch alle natürlichen Hülfsquellen in Anschlag, welche die Wüste darbot und nimmt man auch hinzu, daß in jenem Clima die Speisebedürftigkeit eine verhältnißmäßig sehr geringe ist, vgl. über den geringen Lebensbedarf der Araber Burckhardt S. 901, so mußten doch Zeiten und Gegenden vorkommen, in denen die Erhaltung einer so zahlreichen Menschenmenge außerordentliche göttliche Durchhülfen nothwendig erforderte, wenn das Volk nicht zu Grunde gehen wollte. Daß die Erzählung solche Durchhülfen berichtet, benimmt ihr nicht den Character der Glaubwürdigkeit, sondern bestätigt ihr vielmehr denselben, um so mehr, da das Außerordentliche sich auch hier, wie bei den Wundern und Zeichen in Ägypten, eng an das Ordentliche anschließt. Wenn an einigen Stellen das Übernatürliche allein hervorgehoben wird, so muß wohl beachtet werden, was z. B. v. Raumer zu beachten unterlassen hat, daß nach dem Zwecke des Verf., der zunächst nicht für die Wißbegierde, sondern für den Glauben schrieb, das Natürliche in den Hintergrund treten mußte und nur beiläufig berührt werden konnte. Die wissenschaftliche Forschung

darf ſich nicht ſträuben, indem ſie den Andeutungen des Pent. ſelbſt ihr Recht widerfahren läßt, deren Vorhandenſeyn jedem Vorwurfe abſichtlicher Täuſchung oder ſagenhafter Beſchaffenheit entgegentritt, die Seiten hervorzuheben, die für das gläubige Gemüth gleichgültig waren.

Berichtigungen.

S. 78 Z. 13 v. u. lies Vorherrſchen.
" 140 " 7 v. o. " S. 119.
" 208 " 6 v. u. iſt ausgelaſſen: עבר.

Gedruckt bei Trewitzſch und Sohn.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin ist erschienen:

Hengstenberg, E. W. (Dr. u. Prof. in Berlin), Christologie des alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten. gr. 8. 1829. 1. Theil. 1. Abtheilung (enthaltend die allgemeine Einleitung). 2. Abtheilung (enthaltend die bestimmten Weissagungen d. Jesaias) 2 Thlr. 25 Sgr. (2 Thlr. 20 gGr.)

— — Christologie. 2. Theil. gr. 8. 1832. 2 Thlr. 5 Sgr. (2 Thlr. 4 gGr.)

— — Christologie. 3. Theil. gr. 8. 1835. 2 Thlr. 15 Sgr. (2 Thlr. 12 gGr.)

Preis des ganzen Werks 7 Thlr. 15 Sgr. (7 Thlr. 12 gGr.)

— — Beiträge zur Einleitung ins alte Testament. 1. Band. Enthaltend die Untersuchung über die Aechtheit des Daniel und die Integrität des Sacharjah. gr. 8. 1831. 1 Thlr. 22½ Sgr. (1 Thlr. 18 gGr.)

— — Beiträge 2. und 3. Band. Enthaltend: die Autenthie des Pentateuchs. gr. 8. 1836 u. 1839. 4 Thlr. 27½ Sgr. (4 Thlr. 22 gGr.)

Preis des ganzen Werks 6 Thlr. 20 Sgr. (6 Thlr. 16 gGr.)

— — de rebus Tyriorum, commentatio academica. gr. 8. 1832. 15 Sgr. (12 gGr.)

— — Die Bücher Moses und Ägypten, nebst einer Beilage: Manetho und die Hykšos. gr. 8. 1841. 1 Thlr. 10 Sgr. (1 Thlr. 8 gGr.)

Philippi F. A. Dr., Der thätige Gehorsam Christi. Ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre. gr. 8. 1841. 22½ Sgr. (18 gGr.)

Keil, C. F. Prof., Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buchs Esra. gr. 8. 30 Bogen. 1¾ Thlr. (herabgesetzter Preis jetzt nur 1 Thlr.)

Eingehende Untersuchungen über das Alter und die Quellen der Bücher der Chronik, und Vertheidigung der historischen Glaubwürdigkeit derselben wider alle von den Neueren dagegen erhobenen Zweifel, nebst Aufhellung aller dieser Bücher drückenden chronologischen, historischen und andern Schwierigkeiten. Zur genaueren Begründung der Abfassungszeit der Chronik ist eine selbstständig bearbeitete und ein kleines für sich abgeschlossenes Ganzes bildende, Abhandlung über die Integrität des Buches Esra an dem gehörigen Orte eingefügt.

Baumgarten, M. Dr. Ph., Die Aechtheit der Pastoralbriefe, mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff von Herrn Dr. Baur. gr. 8. 17 Bogen. 1 Thlr.

Daß diese Schrift einem Zeitbedürfniß entspricht, ist unleugbar. Je mehr der Skepticismus in der h. Kritik um sich greift, desto mehr bedarf es einer gründlichen Vertheidigung unserer kanonischen Bücher. Übrigens hat die vorliegende Schrift nicht einen ausschließlich polemischen Zweck, sie versucht sie ihrem größern Theile nach einen Beitrag zur Aufstellung und *Lösung mancher mit* der Kritik der Pastoralbriefe zusammenhangen

exegetischen Fragen zu liefern. Sie geht unter Andern ausführlich auf die Frage über die in den Pastoralbriefen und in dem Briefe an die Colosser bekämpften Irrlehrer ein und sucht dieselbe von einem neuen Gesichtspuncte aus zu beantworten. Außerdem giebt sie in einem eignen Abschnitt eine Nachweisung des bekanntlich von Schleiermacher so entschieden bestrittenen Zusammenhangs im ersten Briefe an den Timotheus.

Liebetrut, Dr., F., der Tag des Herrn und seine Feier. In Briefen. Mit biblischer, historischer und wissenschaftlicher Begründung dargestellt, und den christlichen Zeit- und Heilsgenossen, insonderheit den ernst gesinnten Freunden und Gegnern einer wohlgeordneten Sonntagsfeier zur Prüfung und Beherzigung vorgelegt. gr. 8. 1 Thlr. 10 Sgr. (1 Thlr. 8 gGr.)

Wenngleich diese Schrift ihren Gegenstand durchaus wissenschaftlich begründet, und selbst die wissenschaftliche Darstellung desselben in einem bisher noch nicht versuchten Umfange durchführt: ist ihre Tendenz doch mehr eine praktische als theoretische. Sie will die verkannte, heil- und segensvolle Idee der kirchlichen Tage den Zeitgenossen in ihrer unverhüllten Wahrheit und Schönheit darstellen, zum unverkürzten Antheil an den in jenen beschlossenen Segnungen hinleiten. Sie zeigt, wie der Tag des Herrn einem ursprünglichen eingebornen Bedürfnisse des Menschen entspricht, dessen Betrachtung sich also unfehlbar selbst bestraft, wie aber das Ergebniß höherer Bildung vielmehr des Mangels derselben in ihren höchsten Beziehungen ist.

So kommt sie mit klarer Begründung aus Schrift, Geschichte und Vernunft eben so der strengen Prüfung des Denkenden, als der einfachen Beherzigung des Frommen entgegen, indem sie nicht allein das segensvolle Ziel der Sonntagsfeier hinstellt, und das erhebende Bild derselben vorhält, sondern auch zu dessen Verwirklichung hinleitet. Zu dem Zwecke ist das wissenschaftliche Material meist in die Anmerkungen verwiesen, und der Inhalt durch eine freiere Darstellung jedem gebildeten Laien zugänglich gemacht.

Langbecker, E. C. G., Das deutsch-evangelische Kirchenlied. Ein Denkmal der dritten Jubelfeier der Augsburgischen Confession. gr. 8. geh. 25 Sgr. (20 gGr.)

Schon bei der vorläufigen Ankündigung dieses Buches theilten wir den Inhalt desselben mit; auf diesen jetzt hinweisend, bemerken wir nur noch, daß durch obiges Werk jedes christliche Gemüth auf den Standpunct versetzt wird, von welchem das Kirchenlied betrachtet werden muß, wenn man das Göttliche in demselben erkennen will; daher denn dieses Werk, gerade für unsere Zeit, als ein passendes Denkmal der dritten Jubelfeier der Augsburgischen Confession, vor manchem andern von hohem Interesse sein wird.

2273 068

3 2044 023 301 997